Baumstark

Zum

Kirchlichen Frieden.

Eine wissenschaftliche Behandlung
der gegenwärtigen kirchlichen Streitfragen.

Von

Dr. Chr. Ed. Baumstark.

Straßburg,
Druck und Verlag von R. Schultz und Comp.
1880.

Inhalt.

Berichtigungen.

S. 12, Z. 7 v. ob. ist anstatt: leicht hinaus, zu lesen: leichthin aus.
S. 28, Z. 4 v. u. ist statt: sondern, zu lesen: fordern.
S. 48, Z. 5 v. ob. ist statt: Controlle, zu lesen: Controle.

Zum

Kirchlichen Frieden.

Zum kirchlichen Frieden zu schreiben, scheint ein ebenso schwieriges als nutzloses Beginnen zu sein. Wie sollen Kirche und Friede zusammenkommen? Ziehen sich doch durch alle Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung die kirchlichen Streitigkeiten hindurch, und wenn Ein Wort Christi seine thatsächliche Bestätigung in einer für Alle offenkundigen Weise gefunden hat, so ist es das: Ich bin nicht gekommen den Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Kein Versuch des Friedensschlusses ist von Bestand gewesen; nach kurzer Ruhe brach jedesmal der Streit von Neuem aus. So sind die Gegensätze unausgeglichen auf unsere Zeit gekommen. Im größeren Theile des deutschen Vaterlandes besteht gegenwärtig zwischen der katholischen Kirche und dem Staate ein Zwiespalt, wie er schroffer nie dagewesen ist, und auch die evangelische Kirche erfreut sich keineswegs eines friedlichen Daseins. Besteht zwischen der letzteren und dem Staate auch kein eigentlicher Gegensatz, so ist ihr Verhältniß zu demselben doch immerhin kein klar und fest geordnetes; in sich selbst aber hat sie Kämpfe der schwierigsten Art. Bei aller Unklarheit, die über der Stellung der evangelischen Kirche zum Staate schwebt, ist doch so viel deutlich, daß

die eigentliche Leitung der kirchlichen Angelegenheiten von staatlichen Behörden auf kirchliche Behörden und Körperschaften übergegangen ist. Wenn damit die Kirche auch nicht aus aller Abhängigkeit vom Staate herausgetreten ist, so wurde ihr doch die Aufgabe gestellt, sich ihre Verfassung selbst zu geben. Sobald man aber an die Lösung dieser Aufgabe ging, so traten die alten Gegensätze innerhalb der evangelischen Kirche, die einer positiven und erhaltenden Richtung und einer negativen und fortschreitenden, mit gesteigerter Heftigkeit gegen einander auf. Kirchenverfassungen sind nun zwar zu Stande gekommen; aber die kirchlichen Parteien sind unversöhnt wie zuvor. Ruht auch zuweilen der offene Kampf, so rührt dies theils von dem Fehlen eines äußeren Anlasses zum Ausbruch, theils daher, daß die Klugheit zu gewissen Zeiten Zurückhaltung gebietet. Stellt aber eine geeignete Veranlassung sich ein, so bricht auch der offene Streit wieder los.

Und doch ist das Bedürfniß nach kirchlichem Frieden ein dringendes und offenbares. Daß die Uneinigkeit innerhalb der evangelischen Kirche von unberechenbarem Nachtheile für dieselbe ist, das ist so selbstverständlich und allbekannt, daß jede Erörterung darüber überflüssig ist. Es ist aber auch bezüglich der katholischen Kirche deutlich, daß sie durch den Streit mit dem Staate geschädigt wird. Es kann auch für den begeistertsten Anhänger der katholischen Kirche, der von ihrer allen Widersachern gewachsenen Macht völlig überzeugt ist, kein Zweifel darüber bestehen, daß die Kirche darunter leiden muß, wenn den Gemeinden die Pfarrer, den Diöcesen die Bischöfe fehlen, und wenn der kirchliche Einfluß auf die Schulbildung geschmälert wird. Der Wunsch der Beendigung des gegenwärtigen Zwiespaltes ist daher nicht allein von einzelnen katholischen Stimmen ausgesprochen worden, sondern er ist ein in den

leitenden Kreisen der katholischen Kirche allgemein reger. Die Staatsgewalten endlich sind des Streitens auch anfangs müde. Man hat gesehen, daß man mit der katholischen Kirche nicht so leicht fertig wird und daß man nicht durch eine Gesetzgebung, welche den kirchlichen Interessen keine oder nicht genügende Rechnung trägt, den Frieden dictiren kann. In der Fortdauer des Kampfes aber erkennt man eine Schädigung der staatlichen Interessen. Den immer mehr überhand nehmenden Mangel an Sittlichkeit im Volksleben leitet man mit Recht vom Mangel an Religiösität ab, und den Mangel an Religiösität muß man, wenn er auch noch auf andere Ursachen zurückzuführen ist, doch theilweise mit dem verringerten Ansehen und der geschmälerten Wirksamkeit der Kirche in Zusammenhang bringen. Am meisten aber ruht das Bedürfniß nach kirchlichem Frieden staatlicher Seits auf der Erkenntniß, daß der unser gegenwärtiges sociales und staatliches Leben unterwühlende Socialismus durch den Culturkampf genährt wird. Und in der That ist sehr leicht einzusehen, daß, wie Schäffle in seiner Schrift „Die Quintessenz des Socialismus" sagt, beim Streit zwischen Kirche und Staat der Socialismus der tertius gaudens ist. Einmal wird durch Schädigung der Autorität der Kirche die des Staates mitbetroffen. Doch rührt daher nur zum geringeren Theile der Gewinn, den der Socialismus aus dem Kirchenstreite zieht. Die Hauptsache ist vielmehr, daß durch Verringerung der Wirksamkeit der Kirche die religionsfeindlichen Mächte überhaupt stärker werden. Da aber unter diesen der Socialismus eine erste Stelle einnimmt, so muß er durch den Culturkampf wie an Intensität seiner Kraft so an Zahl seiner Anhänger zunehmen. Dies ist a priori klar. Gleichwohl hat man darüber hinweggesehen, bis die Attentate gegen das Leben des Kaisers zeigten, wie weit der Socialismus schon gediehen ist. Und

seitdem mehren sich die Stimmen der Staatsmänner, welche nach Frieden rufen.

Aber wie soll der Friede zu Stande kommen? Darüber besteht die größte Unsicherheit. Wird Bismarck nach Canossa gehen? wird gegenwärtig häufig gefragt. „Nein, er geht nicht", versichern die Einen. „Und er geht doch noch", meinen die Andern. Der Culturkampfminister Falk äußert sich in einem Briefe, der in die Oeffentlichkeit gelangt ist, über diese vielbesprochene Frage, und die Zeitungen beeilen sich, seine Aussagen mitzutheilen und zu commentiren. Worin bestehen aber Falk's wichtige Enthüllungen? In nichts Anderem als in dem Sätzchen: Bismarck geht nicht nach Canossa, d. h. wenn er nicht muß. Das war freilich in's Schwarze getroffen, aber nur so, daß die Verlegenheit, in der man sich befindet, in dieser Antwort Falk's zum Ausdruck gekommen ist.

Das Unklarste von Allem, was der Culturkampf hervorgebracht hat, ist die Forderung eines modus vivendi als des einzigen Auskunftsmittels, um wenigstens für die nächste Zeit eine Ordnung herzustellen. Derselbe soll darin bestehen, daß beide streitenden Theile, ohne Aufgeben ihrer entgegenstehenden Grundsätze, in den Fällen des praktischen Lebens sich einigen. Obgleich aber dieser Friedensweg von Staats- und Kirchenmännern empfohlen wird, so ist doch noch von Niemanden gezeigt worden, wie er betreten werden könne. Da man aber mit diesem Vorschlage, jede theoretische Lösung aufgebend, die Frage rein auf das praktische Gebiet bringen will, so hätte man doch, besonders bei der Dringlichkeit der Sache, alle Ursache die Realisirung desselben des Genaueren zu zeigen. Daß man dies trotzdem nicht thut, scheint schon darauf hinzuweisen, daß man es nicht vermag. Und dies wird ganz begreiflich, wenn man diesen Vermittelungsvorschlag ernstlich ansieht. Sobald

man den Gedanken des modus vivendi aus seiner abstracten Allgemeinheit erhebt und ihn nach der Möglichkeit seiner concreten Verwirklichung betrachtet, so gelangt man sofort zur Ueberzeugung, daß er undurchführbar, also als praktischer Gedanke ein Ungedanke ist. Es wird dabei von der Voraussetzung ausgegangen, daß die Grundsätze des Staates einerseits und der Kirche andrerseits unvereinbar seien, und von der weiteren Voraussetzung, daß die Grundsätze des Staates in den Culturkampfgesetzen ihren nothwendigen Ausdruck gefunden haben, daß die staatliche Autorität diese nothwendig fordert. Diese Grundsätze und diese Gesetze gehören aber doch nicht der reinen Theorie an, sondern, wenn sie auch noch so allgemein sind, so führen sie doch unmittelbar in's praktische Leben über, in welchem sie ihre Verwirklichung erheischen. Ist also jene Voraussetzung richtig, stehen sich die Grundsätze des Staates und die der Kirche diametral entgegen, so kann von einer Versöhnung in den Einzelfragen des Lebens keine Rede sein. Man braucht, um sich den Widerspruch zwischen der Beibehaltung der Principien und der Beilegung des Streites klar zu machen, nur eines der Maigesetze als Beispiel herausnehmen. Sehen wir das am meisten besprochene derselben, das Examengesetz an. Der Staat erklärt bis heute, von der Forderung einer besonderen allgemein wissenschaftlichen, vor staatlichen Behörden abzulegenden Prüfung der angehenden Geistlichen nicht abstehen zu können; die Kirche erklärt, eine solche Prüfung nicht dulden zu können. Wie soll hier in praxi eine Vermittelung möglich sein? Besteht für den Staat der Allgemeingrundsatz der Nothwendigkeit dieses Examens und für die Kirche der Allgemeingrundsatz der Verweigerung desselben, so ist eben hier eine absolute Kluft, und es ist nicht einzusehen, wie diese, wenn es sich um das einzelne Examen und die einzelnen Can=

didaten handelt, soll überbrückt werden können. Es könnte nur so geschehen, daß jedem Candidaten besondere Dispens ertheilt würde. Was wäre dies aber Anderes als die factische Aufhebung des Gesetzes, eben damit des staatlichen Principes, das dieses Gesetz hervorgebracht hat und das gleichwohl festgehalten werden soll. Wo wäre ein grellerer Widerspruch zu finden, als er da zu Tage läge! Und welches Ansehen erlangen die Gesetze dadurch, daß ihre Nichtbefolgung unter Genehmigung der Staatsgewalt zur Regel gemacht wird!

Man sieht: Dieser Weg der Verständigung ist eine Unmöglichkeit. Wenn die über das Verhältniß des Staates zur Kirche bestehenden Gesetze der Art sind, daß der Staat sie fordern muß und die Kirche sie nicht befolgen kann, so ist kein Friede möglich, sondern der Kampf muß so lange fortdauern, bis einer der streitenden Theile unterlegen ist. Dasselbe gilt, wenn, abgesehen von den zur Zeit in Geltung stehenden Gesetzen, überhaupt die aus dem Wesen des Staates und die aus dem Wesen der Kirche hervorgehenden Principien einander unvereinbar entgegenstehen. Eine Möglichkeit, dem Streite ein Ende zu machen, gibt es allerdings auch unter dieser Voraussetzung. Sie besteht darin, daß man den Streit mit Einem Schlag aus der Welt schafft, indem der Kirche die Stellung und die Rechte einer öffentlichen Corporation entzogen werden, wodurch sie zum Privatverein wird, um den sich der Staat nicht weiter kümmert als etwa um irgend einen künstlerischen oder geselligen Verein. Dieses radicale Verfahren wäre aber ebensowenig als die Unterwerfung der endlich besiegten Kirche eine Ausgleichung, und diese schroffe Art der Lösung der alten Streitfrage liegt auch nur in der Tendenz einer politischen Partei; das Volk im Großen und Ganzen will sie nicht, und ebenso liegt sie den leitenden Staats- und Kirchenkreisen ferne.

Man beabsichtigt keine Zerhauung des Knotens, sondern man sucht eine Lösung. Einen Friedensweg aber kann man nicht finden, so lange man nur einen modus vivendi als Ziel im Auge hat.

Blickt man in die Geschichte zurück, so findet man auch, daß niemals, wenn ein Stadium des langen Kirchenstreites in einem Ruhepunkte zu Ende ging, dies durch Vereinbarung auf praktischem Gebiete mit einfachem Ignoriren der principiellen Differenzen geschah. Die zeitweilige Ruhe wurde immer entweder durch den Sieg der einen Macht über die andere hergestellt, oder wenn etwa der Friede durch Vergleich zu Stande kam, so geschah es durch Nachgeben in den Principien.

Das Wormser Concordat vom Jahre 1122, das man am ehesten noch als eine Vereinbarung blos praktischer Art aufführen könnte, geht auch über eine solche hinaus. Bekanntlich wurde in diesem Concordate der gewaltige unter Heinrich IV. und dem Papste Gregor VII. ausgebrochene Investiturstreit geschlichtet, in welchem es sich darum gehandelt hatte, ob die Verleihung der kirchlichen, mit weltlichen Gütern ausgestatteten Aemter durch geistliche oder durch weltliche Machthaber zu geschehen habe. Die Entscheidung dieser Streitfrage, welche sich jedoch zu der weiteren und umfassenden nach dem Vorrange der geistlichen oder der weltlichen Gewalt zugespitzt hatte, wurde nun dahin getroffen, daß der Kaiser auf die geistliche Investitur mit Ring und Stab verzichtete und dieselbe dem Papste zugestand, dieser dagegen dem Kaiser die weltliche Belehnung mit dem Scepter überließ. Das war nun ein Vergleich, der einem modus vivendi ähnlich sieht. Das Concordat ist ein Vergleich über eine Angelegenheit des praktisch-kirchlichen Lebens. Es läßt, formell angesehen, die streitenden Principien ganz außer Betracht und gibt eine Vereinigung lediglich über die Art und

Weise der Vergebung der höheren geistlichen Aemter. Aber auch nur formell betrachtet, ist es so. Die Darreichung von Ring, Stab und Scepter an den mit einer geistlichen Würde zu Bekleidenden ist jedoch keine leere Form. Ring und Stab sind die Symbole der geistlichen Macht, das Scepter das der weltlichen. Der Verzicht des Kaisers auf jene involvirt also eine Unabhängigkeitserklärung der geistlichen Gewalt von der weltlichen, und die Ueberlassung der Darreichung des Scepters an den Kaiser ist der Ausdruck der Abhängigkeit der Bischöfe und Aebte von den Fürsten als ihren Lehensherren und die Uebernahme aller Pflichten, die im Lehensverbande lagen. Das Concordat schließt also ein beiderseitiges principielles Nachgeben in sich, d. h. wenn es überhaupt ein ernstlich gemeinter Vergleich war. Ob es aber als solcher anzusehen ist, das ist sehr zu bezweifeln. Man muß sich doch fragen: Wie kam man dazu, einen so heftigen, von beiden Seiten mit der größten Erbitterung und dem Aufwande aller Kraft geführten nahezu fünfzigjährigen Kampf mit einer solchen Formalität zu schließen? Man wird keine andere Antwort finden können, als diese: Die Kämpfenden waren erschöpft und, nicht willens in der eigentlichen Streitfrage nachzugeben, schlossen sie eine Waffenruhe, die sich auf formelle Punkte beschränkte, nur um für die nächste Zeit einmal Ruhe zu haben und sich zu neuem Kampfe rüsten zu können. Und in der That schienen die nächsten Jahre nur dazu bestimmt, frische Kräfte zu sammeln. Nicht sehr lange währte es, so brach der Kampf wieder aus, der dann mit dem Siege des Papstthums und dem Untergange des hohenstaufen'schen Kaiserhauses endigte. Das Wormser Concordat faßt also, soll es überhaupt als ein Friedensschluß zu gelten haben, die principielle Ausgleichung in sich. Soll es aber als solche nicht anzusehen sein, sondern nur als ein formeller Vertrag, so

ist es überhaupt kein Vergleich, sondern ein Ruhenlassen des Streites aus Unvermögen unter dem bloßen Scheine einer Einigung, ein der Sache nach völlig resultatloses Ende des Streites, aber kein modus vivendi.

So hat sich auch aus den gegenwärtigen kirchlichen Wirren noch kein praktischer Ausweg gezeigt. Alle Annäherungsversuche zwischen dem Staate und der katholischen Kirche sind bis jetzt fruchtlos geblieben. Trotzdem Leo XIII. die Politik seines Vorgängers verlassen und seine Friedenstendenz deutlich an den Tag gelegt hat, trotz der politischen Annäherung zwischen der Regierung in Berlin und dem Centrum hat sich zum kirchlichen Frieden noch nicht die entfernteste Aussicht eröffnet. Es wird zwar häufig die Ansicht ausgesprochen, daß, wenn auch das Centrum auf seiner hartnäckigen Opposition gegen die preußische Kirchenpolitik beharre, die preußische Regierung selbst aber von ihren bisherigen kirchenpolitischen Grundsätzen nicht abgehe, der Friedensschluß zwischen Berlin und Rom doch in naher Aussicht stehe, da die Friedensunterhandlungen, ohne Rücksicht auf die Haltung des Centrums, zwischen der preußischen Regierung und dem Papste unmittelbar geführt werden. Diese Annahme ermangelt aber bis jetzt jeder thatsächlichen Begründung. Es ist nur so viel richtig, daß Verhandlungen zwischen Berlin und Rom gepflogen werden. Worin liegt aber die Bürgschaft dafür, daß die Forderungen des Oberhauptes der katholischen Kirche wesentlich verschieden seien von den Maximen, die in der Vertretung der katholischen Volkspartei gelten! Noch jedesmal wenn in der Presse von irgend welcher Seite die Nachricht gekommen war, daß die Unterhandlungen mit Rom einen gedeihlichen Fortgang nehmen und ein baldiger Friedensschluß zu hoffen sei, so kam nach wenigen Tagen die Dementirung, die Verhandlungen seien durch den Starrsinn Roms in's Stocken

gerathen; und neulich haben die Reden in der Adreßdebatte der badischen zweiten Kammer wieder einmal sehr kräftig gezeigt, wie weit man in dem Ländchen, in dem der Culturkampf schon dreißig Jahre dauert, trotz dem offenbarsten Friedensbedürfnisse noch auseinander ist[1]. Wo fehlt's denn da immer? Warum bringt man trotz beiderseits erkannter Nothwendigkeit einer Einigung nichts zu Stande? Die Antwort kann keine andere sein, als daß die widerstreitenden Grundsätze jeden Versuch der Vereinbarung scheitern machen. Wer darüber noch irgend einen

1. Dies schrieb ich kurz nach den Adreßverhandlungen in der zweiten badischen Kammer. Seitdem hat in der Examenfrage zwischen der Staatsregierung und der Curie in Freiburg eine Annährung stattgefunden, welche in den nächsten Tagen zum definitiven Friedensschluß führen wird. Durch dieselbe erhalten meine obenstehenden Behauptungen ihre vollständige Bestätigung. Die Regierung hat nämlich den Kammern einen Gesetzentwurf vorgelegt, nach welchem die staatliche allgemeine wissenschaftliche Prüfung der Geistlichen vollständig in Wegfall kommen und von denselben durch den Besuch eines deutschen Gymnasiums, die Maturitätsprüfung, das Studium der Theologie auf einer deutschen Universität und das Hören dreier Vorlesungen aus dem Gebiete der philosophischen Facultät während des Universitätsstudiums nur derselbe Nachweis der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung verlangt wird, wie er auch von den Angehörigen der andern Facultäten gefordert wird. Die Curie aber hat, unter Genehmigung des Papstes, ihr früher gegebenes Verbot, um Dispensirung von Examen nachzusuchen, ausdrücklich zurückgezogen. Man sieht diese Sache ganz falsch an, wenn man in dieser Vereinbarung einen bloßen sog. modus vivendi erblicken will. Die Staatsregierung hat vielmehr ein Gesetz aufgehoben, dessen Aufstellung sie früher um des staatlichen Princips willen für nothwendig erachtet hatte. Die Aufhebung des Dispensverbotes von Seiten der Curie aber bedeutet, wenn sie nicht eine leere Formalität sein soll, doch nichts Anderes als deren Anerkennung des Gesetzgebungsrechtes des Staates. Das ist nichts weniger als eine bloß praktische Vereinbarung mit Stehenlassen der principiellen Differenzen.

Zweifel hatte, dem sollte er durch die jüngst veröffentlichten Verhandlungen zwischen dem Vatikan und der belgischen Regierung gehoben werden. Auf der einen Seite wird im Namen des Papstes erklärt, der heil. Vater billige in keiner Weise die Angriffe der katholischen Presse und des Klerus gegen die Landesgesetze, ohne daß jedoch die päpstlichen Ermahnungen zur Achtung der Gesetze und zur Mäßigung irgend etwas gefruchtet hätten. Auf der andern Seite sieht sich der Papst gezwungen, in der speciellen Schulfrage sich auf die Seite des belgischen Klerus zu stellen. Der Vatikan gab in dieser Streitsache die Erklärung: „Wir haben der Regierung die Beweise geliefert, daß wir eine Verschärfung des Streites nicht wünschen; wir haben deswegen auch die Bischöfe nicht unterstützt; aber auch nur den Schein einer, wenn auch nur indirekten, Mißbilligung des Verhaltens der Bischöfe oder auch nur der Form ihres Auftretens, so bedauerlich diese Form auch hie und da sein mag, auf uns zu laden, das können wir nicht!" Und weiter: „Was die kirchliche Lehre betrifft, so ist das Verhalten der Bischöfe vollkommen correct; die Folgerungen aus den Grundsätzen können jedoch in unzweckmäßiger Weise gezogen und zu weit ausgedehnt werden; es scheint, daß dies hier der Fall ist. Der heilige Stuhl that Alles, was er thun konnte, indem er wiederholt zur Ruhe, Klugheit und Mäßigung rieth. Uebrigens haben die Bischöfe in den Grenzen ihres stricten Rechts unter ihrer eigenen Verantwortlichkeit gehandelt[1]." Was ist der kurze Sinn dieser diplomatischen Wendungen? Doch wohl kein anderer als der: Wir möchten wohl den Frieden, aber von unsern Principien können wir nicht lassen und darum dem Streit keinen Halt gebieten. Sowohl a priori als nach bisheriger

---

1. Nach der Frankfurter Zeitung, Nr. 326, Morgenblatt.

Erfahrung muß es als feststehend betrachtet werden, daß, wenn die Principien des Staates und die der Kirche als unausgleichliche Gegensätze einander gegenüber stehen, ein Friede zwischen beiden eine Sache reiner Unmöglichkeit ist. Bis jetzt ist aber, so viel mir bekannt, dies noch nie mit zwingenden Gründen bewiesen worden. Man spricht es im Hinblick auf die langen kirchenpolitischen Streitigkeiten so leicht hinaus und Einer spricht es dem Andern nach. Und doch zeigt gerade wieder der Blick auf die Geschichte die Unmöglichkeit einer Schlichtung des Streites auf dem Boden des bloß praktischen Lebens.

Noch weniger aber als die absolute Unvereinbarkeit der kirchlichen und staatlichen Grundsätze nachgewiesen ist, ist es unmittelbar einleuchtend, daß die sogenannten Maigesetze, durch deren Existenz der Streit erst recht brennend wurde, der nothwendige Ausdruck der staatlichen Grundsätze sind. Diese Annahme hat um so weniger Berechtigung, als die Entstehung dieser Gesetze einer Zeit angehört, in welcher es bei Schaffung neuer Gesetze an ruhiger und gründlicher Erwägung sehr gemangelt hat. Dazu kommt, daß wenn auch die grundsätzliche Feindlichkeit der katholischen Kirche gegen den Staat, wie er heute besteht, feststände, es immer noch Sache des Staates sein könnte, von seinen Principien aus in seinem Verhältnisse zur Kirche Ordnung und Ruhe zu schaffen.

Alles dies rechtfertigt jedenfalls den Versuch, den ich hier unternehme, durch objektive wissenschaftliche Untersuchung der aus dem Wesen des Staates und der Kirche hervorgehenden Grundsätze einen Weg des Friedens zwischen beiden zu finden. Dieselben erhalten dann leicht ihre Anwendung auch auf die protestantische Kirche, deren speciellen Angelegenheiten zum Schlusse eine besondere Betrachtung gewidmet werden soll.

I.

Die erste Frage, welche wir zu untersuchen haben, ist die: Wer hat überhaupt darüber zu bestimmen, welche Stellung die Kirche zum Staate, beziehungsweise im Staate einzunehmen habe? In der Beantwortung dieser Frage liegt der Hauptdifferenzpunkt zwischen dem Staate und der katholischen Kirche, indem ersterer die Entscheidung für sich in Anspruch nimmt, letztere dagegen darauf besteht, daß die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat Sache der freien Vereinbarung beider sein müsse.

Diese Cardinalfrage ist durch die geschichtliche Entwicklung hervorgetreten, indem im Laufe der Zeiten sowohl die Ueberordnung der Kirche über den Staat, die Hierokratie des Mittelalters, als auch das durch die Reformation begründete Staatskirchenthum sich überlebt haben, der Staat aber sich zum selbständigen Rechts- und Culturstaat herausgebildet hat. Um dieselbe in ihrer Nothwendigkeit zu begreifen, bedarf es daher eines Rückblickes auf die geschichtliche Entwickelung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. Eine solche geschichtliche Betrachtung ist aber um so zweckmäßiger, als durch sie nicht nur das Verständniß der Frage gefördert, sondern auch die Beantwortung derselben nahegelegt wird.

Wir durchgehen also das Verhältniß zwischen Kirche und Staat durch die Hauptstadien der kirchlichen Geschichte, und indem wir dies thun, gewinnen wir die Anhaltspunkte nicht allein zur Beantwortung der ersten Frage, sondern auch aller weitern, um welche es sich in dem gegenwärtigen kirchlich staatlichen Conflikte handelt. Die Gegenwart ruht ja auf der Vergangenheit und kann ohne die Kenntniß dieser nicht verstanden werden. Die unsere Zeit bewegenden kirchlichen Fragen sind

alle Ergebnisse der Geschichte und erhalten von dieser aus ihre Beleuchtung.

Als das Christenthum nach Jahrhunderte langer Verfolgung endlich unter Constantin d. Gr. in ein freundliches Verhältniß zum Staate trat, ward es nicht nur eine von diesem anerkannte Religion, sondern es ward Staatsreligion. Unter den Kämpfen des römischen Weltreiches gegen die christliche Kirche hatte diese immer mehr an Ansehen und Ausdehnung gewonnen. Die Bevölkerung war dem Christenthum in Folge der Macht, welche es auf die Gemüther übte, in weit größerem Umfange zugethan geworden, als es äußerlich Bekenner zählte. Dem Heidenthum war aller innere Halt abhanden gekommen; die Macht der Zeit war das Christenthum, und darum war seine Anerkennung zur objektiven Nothwendigkeit geworden. Das erkannte Constantin, der seine Zeit verstand, und darum gab er dem zusammenfallenden römischen Reiche die ihm fehlende Einheit in der christlichen Religion. Das Christenthum ward die innere Macht, die Seele, die dem morschen Staatskörper des römischen Reiches neues Leben einflößte. So ging denn die Kirche in die äußere Form des römischen Kaiserstaates ein; sie ward Staatsreligion im strengsten Sinne des Wortes. Zwar brachte die Kirche ihre besondere Gesellschaftsform schon mit. In den Zeiten des Druckes, unter der grausamen Verfolgung hatte sich das genossenschaftliche Selbstbewußtsein der Christen auf's beste entwickelt; die Kirche hatte sich eine in bestimmten Formen ausgeprägte Organisation gegeben: sie hatte sich in der Form des Episcopalsystems zur katholischen Kirche ausgebildet, und gerade in dieser Form, als geschlossene Einheit, stellte sie sich als eine imponirende Macht dar. In dieser bestimmt ausgeprägten Form trat sie in die neue Zeit ein. Aber mit dieser schon ausgeprägten Form ging sie in die andere Form des

römischen Staatswesens ein. Die Form des Staates aber war das römische Kaiserthum mit seiner absoluten Gewalt. Indem sich nun die Kirche in diese Form fügte, erhielt ihre Organisation die Spitze, die ihr noch fehlte. Eine monarchische Spitze besaß nämlich bisher die Kirche noch nicht, wenn sich dieselbe auch in der hervorragenden Bedeutung des römischen Bischofs anbahnte. In wessen Hände sollte nun die oberste Leitung der Kirche gelegt werden? Da die Stellung des Kaisers eine absolute Gewalt in sich befaßte, so war es das Natürlichste, daß bei der Vereinigung von Kirche und Staat der Kaiser als Staatsoberhaupt auch das Oberhaupt der Kirche wurde. Der Kaiser hatte darnach die allgemeine Synode zu berufen, ihm gebührte die Leitung der Synodalverhandlungen und die Bestätigung der Beschlüsse. Die Kirche war so vom Staate abhängig. In der Theorie stand freilich die Unabhängigkeit des Geistlichen vom Weltlichen fest, das Bewußtsein des Unterschiedes zwischen geistlicher Gewalt und weltlicher Gewalt war in der Christenheit vorhanden, und mehr als einmal kam es vor, daß der Kaiser, wenn er in kirchlichen Angelegenheiten willkürlich verfuhr, von dem einen oder andern Bischof an die Grenze seiner Gewalt erinnert wurde. Noch mehr: es machte sich auch das Bewußtsein der Superiorität des Geistlichen über dem Weltlichen geltend und drang auch dann und wann einmal siegreich durch. Es braucht hierfür nur an das Beispiel des Bischofs Ambrosius von Mailand erinnert zu werden, der den mächtigen Theodosius I. zur Demüthigung vor der Kirche brachte. Dies sind aber nur einzelne Beispiele. Im Ganzen war die Macht der thatsächlichen Wirklichkeit stärker als die Theorie; die Kirche war abhängig vom Staate.

In diesem Verhältnisse lag der offenbarste Widerspruch. Ist die Kirche ein in besonderer Form sich ausprägendes eigen=

thümliches Leben, so erscheint es ihrem Wesen widersprechend, sich in eine Organisation zu kleiden, die nicht aus ihr selbst hervorgeht. Dieser Widerspruch mußte nothwendiger Weise zu Verwicklungen führen, welche auch in der Folgezeit immer stärker hervortraten. Die Kirche suchte sich in dem Gegensatz von Klerikern und Laien und in der hierarchischen Rangordnung immer mehr von der weltlichen Gewalt unabhängig zu machen und als in sich selbst gegliederten Organismus darzustellen. Trotz dieses Strebens aber gerieth sie durch den Zusammenhang, in welchem sie mit dem Staate einmal stand, in immer engere Beziehung zu ihm und in immer größere Abhängigkeit von der weltlichen Macht. Da sie sich einmal in die weltliche Form eingefügt hatte, so suchte sie, gerade um ihre Unabhängigkeit und Superiorität gegenüber dem weltlichen Regimente zu wahren, selbst nach weltlicher Macht und wollte das Ansehen der geistlichen Gewalt durch äußeren Besitz und weltliche Machtstellung heben, wobei ihr die durch die Völkerwanderung neu entstandenen Reiche in freigebigster Weise entgegenkamen. Da sie aber den Besitz von Hab und Gut von der weltlichen Gewalt, der sie durch ihre äußere Ausstattung imponiren wollte, empfing und auch das Zeichen des geistlichen Amtes aus der Hand des Lehensherrn annahm, der sie mit dem weltlichen Gut betraute, so war damit ein dem Streben der Kirche widersprechendes Abhängigkeitsverhältniß vorhanden. Auf der einen Seite also suchte die Kirche in allen ihren Theilen sich bestimmt zu gliedern und in der Zusammenfassung unter Einem Oberhaupte sich als völlig selbständigen Organismus zu gestalten; auf der andern gerieth sie durch die Bereicherung mit weltlichem Besitze, welche gerade ihre freie Stellung und uneingeschränkte Wirksamkeit erhöhen sollte, in Abhängigkeit von der Macht, über welche sie sich erheben wollte.

Es ist natürlich, daß aus diesem Chaos eine bestimmte Gestaltung sich herauszubilden suchen mußte und daß dies nicht ohne die tiefgehendsten Conflikte geschehen konnte. Wenn sich die Kirche innerhalb des Staates als ein selbständiger Organismus mit weltlicher Form dem Staate gegenüberstellt, so ist dies ein auf die Dauer unhaltbares Verhältniß, der Rang- und Machtstreit zwischen der Staatsgewalt und der Kirchengewalt ist ein unvermeidlicher, die gegenseitigen Kräfte müssen sich messen und es muß zur Entscheidung kommen, wer die Superiorität hat. Zu dieser Alternative wurde das Verhältniß zwischen Kirche und Staat durch die Entstehung des Papstthums gedrängt. So lange die Kirche noch kein eigenes Haupt hatte, bedurfte sie der Oberleitung durch das Staatsoberhaupt. Durch das Papstthum aber gewann ihre Organisation ihre Vollendung; sie wurde eine Monarchie, die mit der Monarchie des Kaisers um den Vorrang zu streiten hatte.

Um so mehr mußte der Kampf zwischen Papstthum und Kaiserthum ausbrechen, als es sich nicht allein darum handelte, daß zwei in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisse stehenden Gemeinschaften in ihren Oberhäuptern um die Superiorität rangen, sondern das Papstthum von Anfang an von der Idee der Weltherrschaft getragen war. Schon gegen Ende des sechsten Jahrhunderts, ungefähr um die Zeit, als die römischen Bischöfe sich den Titel: Papst aneigneten, trat im Occident mit der Macht allgemeiner Verbreitung der Gedanke auf, es werde an die Stelle des untergegangenen römischen Weltreiches ein neues treten, in welchem das Christenthum seine Ausgestaltung finden werde. Von diesem Gedanken aus erhielt dann die Idee der Kirche eine neue Bedeutung. Sollte die Kirche das belebende Element des neu entstehenden Weltreiches sein, so ergab sich von selbst, daß ihr die Leitung des

Ganzen gebührte. So ging die Idee der kirchlichen Weltherrschaft auf, deren Ausbildung und Verwirklichung die Zeitverhältnisse nur günstig waren. Die uncultivirten Völkerschaften, die auf den Schauplatz der Geschichte traten, konnten die Bildung, für die sie empfänglich waren, nur von der Kirche empfangen, wodurch sie nothwendiger Weise mit der gesammten bürgerlichen Einrichtung, die sich durch ihre Cultivirung gestaltete, in ein Abhängigkeitsverhältniß zu der Kirche traten. Die Zeitverhältnisse brachten es aber weiter mit sich, daß sich die Idee der kirchlichen Weltherrschaft an Rom und den dortigen Bischof anschloß. Hatte dieser schon eine kirchlich bevorzugte Bedeutung, indem man in ihm den Nachfolger des Apostels Petrus sah, so ward es ihm auch vor allen andern kirchlichen Würdeträgern leicht, ein hervorragendes politisches Ansehen zu erlangen. Schon vor der Entstehung des Papstthums war in Folge der Schwäche des hinsinkenden weströmischen Kaiserthums die Stellung der römischen Bischöfe nicht nur eine freiere gegenüber der weltlichen Macht, sondern sie erlangten selbst politische Bedeutung. Als nun die Idee der Weltherrschaft der Kirche auftrat und allgemeinen Eingang in den Gemüthern der abendländischen Christenheit fand, und als eben damit das Bedürfniß einer einheitlichen Zusammenfassung der christlichen Kirche immer dringender wurde, an wen sollte sich da der Gedanke der einheitlichen Leitung halten als an den Bischof der alten Weltstadt! So war es denn die Idee der vom christlichen Geiste getragenen Universalmonarchie, die sich im Papstthum verkörpern sollte. Wenn auch das fränkische und nachher das deutsche Kaiserthum gleichfalls als Fortsetzung des römischen Kaiserthums aufgefaßt wurde, so konnte dieses die universelle Bedeutung doch nicht beanspruchen, welche das Papstthum im Bewußtsein der christlichen Welt hatte. Das Kaiserthum erschien

ja dadurch in Abhängigkeit vom Papstthum, daß der Kaiser aus der Hand des Papstes die Krone empfing, und seine Machtsphäre war eine beschränktere. Der ganze Geist der Zeit war von der Papstidee erfüllt, und der Glaube an die Superiorität des kirchlichen Reiches über dem weltlichen ein so allgemeiner und fester, daß sich unschwer erkennen läßt, auf welche Seite nach Ausbruch des unvermeidlichen Kampfes der Sieg fallen werde.

Trotz alledem blieb das Verhältniß zwischen Kirche und Staat noch lange Zeit in ungestörter Unklarheit. Der Kaiser erhielt seine Würde durch die Weihe des Papstes; er selbst aber hatte alle Hoheitsrechte über den Papst, die Papstwahl bedurfte seiner Bestätigung, der neugewählte Papst mußte dem Kaiser den Eid der Treue leisten, er konnte vom Kaiser zur Rechenschaft gezogen, unwürdige Päpste konnten vom Kaiser abgesetzt werden. Ueberragte so das Kaiserthum das Papstthum an äußerer Gewalt, so hatte aber dieses nach der inneren Seite eine überragende Bedeutung. Es war einmal die Anschauung der Zeit, daß die geistliche Macht über der weltlichen stehe und der Kaiser als weltliches Oberhaupt der Christenheit nur in Uebereinstimmung mit dem höchsten geistlichen Würdeträger seine Macht besitzen und ausüben könne.

So konnte es aber nur bleiben, so lange der Widerspruch, der in diesem Verhältnisse lag, den beiderseitigen Machthabern nicht zum klaren Bewußtsein gekommen war. Und dies war bis auf Gregor VII. der Fall. Es war einerseits den Inhabern des päpstlichen Stuhles nicht klar, daß die absolute Erhabenheit der in weltlicher Form existirenden Kirche sich eben wegen dieser Form auch in dem Ueberragen ihrer weltlichen Macht darstellen müsse, und andrerseits gaben die Kaiser in Unklarheit über ihre Stellung und die Bedeutung der staatlichen Gewalt ihre Macht

gerne dazu her, der Kirche zu dienen. So kam es nicht zum Conflict. In Gregor VII. aber gelangte das Papstthum zum vollen Bewußtsein über sich selbst. Was die im Papstthum gipfelnde katholische Kirche sein wollte, das trat bei ihm in das Licht vollen Verständnisses, und weil er die Realisirung dieser Idee mit der ganzen Energie seines gewaltigen Geistes durchzusetzen suchte und weil er in diesem Bestreben auf den hartnäckigen Widerstand eines seiner Macht und Stellung bewußten Kaisers stieß, darum erhob sich unter ihm der bittere Streit, der von seiner Zeit an die ganze weitere Geschichte des Mittelalters durchzieht. Was er zur Geltung zu bringen suchte, das war eben das Princip, welches dem Papstthum von Anbeginn schon innewohnte, das Princip der absoluten Machtvollkommenheit der Kirche auch auf dem weltlichen Gebiete. Aus dem im ganzen Zeitbewußtsein feststehenden Satze, daß das Geistliche unendlich höher stehe als das Weltliche, schloß er, daß, da die Kirche für das Geistliche die Macht zu binden und zu lösen hat, sie dieselbe Macht noch weit mehr für das Weltliche haben müsse.

Der durch Gregor erhobene Streit hatte jedoch für die Kirche noch nicht den gewünschten Erfolg. Denn in dem Maße, als die Kirche ihre Ansprüche steigerte, wurde auch der Staat in seiner obersten Gewalt klar über sich selber; an dem Kampfe gerade wuchs das Selbstbewußtsein des Kaiserthums, und seine Macht wehrte sich gegen die päpstlichen Uebergriffe. Unausgefochten ging der Streit von Heinrich IV. auf seinen Nachfolger Heinrich V. über, der sein kaiserliches Recht mit Entschiedenheit geltend machte und wenigstens das erwirkte, daß in dem schon erwähnten Wormser Concordat der Papst seine Zustimmung dazu gab, daß die rechtmäßig gewählten Bischöfe und Aebte das Scepter vom Kaiser zu empfangen haben. Dieser Ausgleich war aber, wie schon bemerkt wurde, ein höchst ungenügender.

Unversöhnt standen auch nachher die beiden Gewalten des Staates und der Kirche einander gegenüber, und noch heftiger entbrannte der Streit in der Folgezeit. Der Gegensatz gewann nun eine schärfere Gestalt, weil einerseits das Papstthum seine Bestrebungen viel entschiedener als bisher auf das weltliche Gebiet erstreckte, andrerseits aber in dem edlen Herrschergeschlechte der Hohenstaufen Männer, welche an Geist, Gelehrsamkeit und Thatkraft zu den Ersten ihrer Zeit zählten, mit dem stolzen Bewußtsein der kaiserlichen Würde den päpstlichen Bestrebungen entgegentraten. Waren bis dahin die Ansprüche der Päpste im politischen Gebiete nur Consequenzen der weltlichen Erscheinungsform der Kirche gewesen und war der Streit im Interesse der Kirche geführt worden, zur Realisirung ihrer Idee, wie diese einmal gefaßt war, so wurde nun der Kampf ein vorwiegend weltlicher; das Papstthum trat als eroberungssüchtige Macht auf. Um so entschiedener aber konnte jetzt auch die kaiserliche Gewalt auftreten, als sie sich auf dem der Natur der Sache nach ihr zustehenden Gebiete angegriffen sah. Der äußere Kampf entschied sich, wie bekannt ist, zu Gunsten des Papstthums. Nie hat dieses eine solche Macht und Herrlichkeit entfaltet als unter Innocenz III., und nie hat ein Herrscherhaus ein tragischeres Ende genommen als das der Hohenstaufen. Aber auch nur äußerlich betrachtet, war der Sieg auf der Seite des Papstthums. Je mehr der Streit ein rein politischer wurde, je giftiger und rücksichtsloser die päpstliche Gewalt verfuhr, um so mehr wurde sie in ihrem ungeistlichen Charakter erkannt; die öffentliche Meinung, durch welche sie im Anfange getragen war, wandte sich von ihr ab, und bald sollte die Zeit kommen, wo der Zerfall ihres Ansehens sich auch in der äußeren Niederlage kund thun sollte.

Nach dem Untergange der Hohenstaufen versuchte das Papst=

thum in Bonifacius VIII. seine Oberhoheit in Frankreich, das bisher von den päpstlichen Uebergriffen noch am meisten verschont geblieben war, zur Geltung zu bringen. Der Versuch mißlang aber; die Anmaßungen des Papstes wurden von dem französischen Könige Philipp dem Schönen mit Kraft und Erfolg abgewiesen. Der energische Widerstand, den dieser Fürst den päpstlichen Zumuthungen entgegensetzte, beruhte auf einem bestimmt ausgebildeten Rechts- und Staatsbewußtsein. Der König ging von der Theorie aus, daß der Staat einen eigenen, für sich bestehenden Organismus bilde und daß auch die Kleriker wie die Laien Glieder des Staates seien und als solche wie dieselben Rechte im Staate so auch dieselben Pflichten für den Staat haben wie die Laien. Der Behauptung des Papstes, er stehe im Weltlichen ebensowohl als im Geistlichen über dem Könige, setzte darum dieser die andere Behauptung entgegen, im Weltlichen habe er allein zu befehlen und die Selbständigkeit seines Reiches lasse er sich nicht verkümmern. Die Hauptsache war, daß des Königs Anschauung von dem französischen Volke, das schon damals ein starkes nationales Bewußtsein hatte, getheilt wurde; an dem Einverständnisse von König und Reich mußten die Versuche des päpstlichen Absolutismus scheitern, und das Papstthum erlitt eine Niederlage, die seinem Ansehen ungemein schadete.

Damit war der Anfang zum Falle gemacht, und bald sollte es weiter abwärts gehen. Aus Frankreich hatte der Papst in Karl von Anjou das Werkzeug zur Vernichtung des hohenstaufen'schen Hauses herbeigerufen, hatte diesen mit Neapel und Sicilien belehnt und dadurch selbst der französischen Macht die Möglichkeit geboten, ihre Herrschaft über den päpstlichen Stuhl auszudehnen. So kam die oberste Kirchenregierung in Abhängigkeit von der französischen Staatsregierung, und

dies in dem Grade, daß der uralte heilige Sitz des Nachfolgers Petri aufgegeben und die päpstliche Residenz nach Frankreich selbst verlegt wurde. In Deutschland zwar konnte das Papstthum auch in dieser Zeit seiner Erniedrigung noch mit Erfolg die alten Herrschaftsansprüche erheben. Das war aber nur die Folge der politischen Zerrissenheit, in welcher sich Deutschland damals befand. In der öffentlichen Meinung trennte man jetzt auch hier wie in andern Ländern Geistliches und Weltliches, und die Unabhängigkeit des Letzteren von Ersterem stand nach allgemeinem Urtheile fest. Das Resultat des bisher betrachteten Entwicklungsganges war, daß sich das Papstthum für diese und die folgende Zeit in Mißcredit gebracht hatte, was bald der Lossagung eines Theiles der päpstlichen Kirche von dem bisherigen Oberhaupte führen sollte.

Die Reformation, welche so wenigstens zum Theile durch die maßlosen Ansprüche und die fortwährenden Kämpfe der Papstkirche gegen die staatliche Ordnung vorbereitet war, mußte nothwendigerweise die Kirche in eine ganz andere Stellung zum Staate setzen, und da das Resultat der mittelalterlichen Kämpfe zwischen Kirche und Staat die Sonderung des Geistlichen und des Weltlichen als zweier selbständiger Lebensgebiete war, so ergab sich dies auch als das reformatorische Princip für die Neugestaltung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. Dies setzt aber einen von der den Katholicismus bewegenden Kirchenidee wesentlich verschiedenen Begriff der Kirche voraus. Die Zerwürfnisse zwischen der mittelalterlichen Kirche und dem Staate mußten sich ja von der Idee der Kirche, wie sie einmal gefaßt war, mit Nothwendigkeit ergeben, wenn auch persönliche Herrschsucht und Rachsucht in reichem Maße das Ihre thaten. Setzte sich also die Reformation in Opposition gegen die verweltlichte, herrschsüchtige Kirche, so

mußte ein Kirchenbegriff aufgestellt werden, von dem aus das Verhältniß der Kirche zum Staate in ganz anderer Weise bestimmt werden konnte. Und ein solcher ergab sich aus der bewegenden Idee der Reformation. Das Christenthum sollte aus der Veräußerlichung, in die es durch den Katholicismus gebracht war, zur Innerlichkeit seines ursprünglichen Wesens zurückgebracht werden; das Heil der Seele sollte nicht mehr bedingt sein durch die äußeren Formen des Kirchenwesens; der Mensch sollte den unmittelbaren Zugang zum christlichen Heile im Glauben des Herzens haben. Dem schien es nun zu entsprechen, die Kirche als die Gemeinschaft derer aufzufassen, welche durch den Glauben an Christum verbunden im Besitze des Heiles sind, als die Gemeinschaft der Heiligen. In dieser Weise wurde der Begriff der Kirche von den Reformatoren festgestellt. Die Kirche ist darnach ihrem eigentlichen Wesen nach etwas rein Innerliches, das mit den Formen des weltlichen Gemeinwesens nicht vermengt werden darf. Sie tritt freilich auch in die Sichtbarkeit; aber das Aeußerliche, in dem die Kirche zur Erscheinung kommt, sind nicht weltliche Formen, sondern Wort und Sacrament.

Die praktische Consequenz des reformatorischen Kirchenbegriffes wäre darnach die völlige Trennung des Geistlichen und Weltlichen, die Scheidung der Kirche vom Staate gewesen; die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten hätte nicht in die Hände der Staatsgewalt, sondern, nach der Idee des allgemeinen Priesterthums, in die Gemeinde als das Subjekt der Kirche gelegt werden müssen. Bekanntlich ist dies nicht geschehen, und die Theorie von der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen und von der Unabhängigkeit des kirchlichen Lebens vom Staate blieb, anstatt praktisch zu werden, Theorie. Bei der Durchführung der Reformation in neuer Kirchenbildung mußte

man sich nach den wirklichen Verhältnissen richten, und diese forderten gebieterisch den innigsten Anschluß an die weltliche Gewalt. Deutsche Fürsten waren es, die der reformatorischen Bewegung sich annahmen, und ohne deren Schutz wäre die Reformation bald unterdrückt gewesen. Der Mißbrauch der reformatorischen Gedanken im Bauernkrieg und in der wiedertäuferischen Bewegung mahnte, nicht in zu freie Bahnen einzulaufen. Vor Allem aber zeigte es sich, daß eine Gemeinde, wie sie dem aufgestellten Begriff der Kirche entspräche, nicht vorhanden war. Der Gedanke, die Kirche auf die kleinen Kreise Solcher zu beschränken, denen das Christenthum Sache der Ueberzeugung und des Lebens ist, blieb den Reformatoren ferne. Statt dessen schuf man protestantische Landeskirchen, unter deren Gliedern sich natürlich nur wenige befanden, denen man kirchliche Mündigkeit zusprechen konnte. Die Glieder der Kirche erschienen nicht als das Subjekt der Kirche, sondern als Objekt der christlichen Erziehung. Wer sollte nun die oberste Leitung dieser Landeskirchen übernehmen? Das Nächstliegende war, daß die Landesfürsten, die als Schutzherren der Reformation auftraten, die Oberherren der Kirchen wurden. So führte die Reformation nicht nur zu einem engen Anschluß an die Staatsgewalt, sondern zum eigentlichen Staatskirchenthum. Die oberste Kirchenregierung wurde ein Theil des landesherrlichen Souveränetätsrechtes. Die Organe, durch welche die Landesherren die Kirchenleitung ausübten, waren staatliche Behörden, die Consistorien, die aus Geistlichen und Laien zusammengesetzt waren. Zum Beruf dieser Collegien gehörte nicht nur die Leitung der äußeren Kirchenangelegenheiten, sondern auch Lehre und Gottesdienst standen unter ihnen, und so wurde die Landesgemeinde vollständig durch den Staat regiert, die Gemeinde selbst hatte nur die Pflicht des Gehorsams.

Auch die Reformation in der Schweiz hatte, obgleich sie zu einer von der lutherischen ganz verschiedenen Kirchenverfassung führte, doch, was das Verhältniß von Kirche und Staat betrifft, wesentlich dasselbe Ergebniß: Die innige Vereinigung der Kirche mit dem Staate und die Unterordnung der ersteren unter diesen. Die Kirche ging vollständig in die Form des vorhandenen bürgerlichen Gemeinwesens ein, und die bürgerliche Obrigkeit übernahm die oberste Kirchengewalt. Selbst die presbyteriale Kirchenverfassung Calvin's, welcher die Geschiedenheit des Geistlichen und Weltlichen am meisten betonte, setzte die Kirche in eine so enge Verbindung mit der Obrigkeit, daß in der Hand dieser die Entscheidung gerade in den wichtigsten kirchlichen Angelegenheiten lag. Nur ging die Verschmelzung des Kirchlichen mit dem Politischen in der Schweiz auf einfacherem Wege vor sich als in Deutschland. In Folge der freien Verfassung der Schweiz hatten sich die dortigen Reformatoren nicht mit Kaiser und Reich abzufinden; die republikanische Obrigkeit nahm von Anfang an das Werk der Reformation in ihre Hand, und die Reformatoren selbst sahen es nicht allein auf eine religiöse, sondern auch auf eine politische Reform ab; Erneuerung des religiösen Lebens und Verbesserung des politischen Lebens fiel ihnen in Eines zusammen[1].

So hat der Drang der Verhältnisse die reformatorische Kirche überall nicht nur zu einem innigen Anschluß an die Staatsgewalt, sondern zur vollständigen Einverleibung der Kirche in die staatliche Ordnung geführt. Das Gegentheil dessen, was die Kirche des Mittelalters erstrebt und theilweise auch erlangt hat, der Hierokratie oder der Obergewalt der

1. Vergl. meine Schrift: Das Verhältniß zwischen Kirche und Staat nach den Bedürfnissen der Gegenwart, Heidelberg 1873, S. 19 ff.

Kirche über den Staat, ist das kirchenpolitische Resultat der reformatorischen Bewegung. Was im Mittelalter als die größte Anmaßung von Seiten der weltlichen Herren hätte erscheinen müssen, woran aber thatsächlich gar Niemand gedacht hat, das wurde nun durch die Reformation begründet: ein Staatskirchenthum, welches sich nicht auf die Pflege und oberste Leitung der äußeren kirchlichen Ordnungen beschränkt, sondern Lehre, Cultus, Glauben, christliche Sitte, das ganze christliche Leben unter die Staatsgewalt stellt. Nach diesem System ist die Kirche gar nichts Anderes mehr als eine Anstalt des Staates neben anderen Anstalten; die Kirche hat den staatlichen Interessen zu dienen, die Geistlichen haben zum Zweck der leichteren Erreichung der staatlichen Zwecke den Staatsgewalten den geistlichen Arm zu leihen. Diejenige Kirchenlehre, welche der Landesfürst in seinem Territorium einführte, hatte unbedingte Geltung, Anderslehrende wurden mit der ganzen Strenge des Gesetzes verfolgt. Auch in der Schweiz verfiel, wer vom Glauben der Kirche abwich, der bürgerlichen Bestrafung, unter Umständen sogar der Todesstrafe. Der Besuch des Gottesdienstes und der Gebrauch der Sacramente waren bürgerliche Pflichten, deren Unterlassung staatliche Nachtheile nach sich zog.

Mit dieser staatskirchlichen Einrichtung war man nun freilich von dem reformatorischen Princip der Glaubensfreiheit soweit abgekommen, als man je in den dunkelsten Zeiten des Mittelalters davon entfernt gewesen war. Die Stellung, in welche die protestantische Kirche zum Staate gebracht wurde, steht in directem Gegensatz gegen die bewegende Idee der Reformation und den protestantischen Kirchenbegriff. Man findet deshalb auch bei den Reformatoren die widersprechendsten Aeußerungen über die Rechte und Pflichten der weltlichen Obrigkeit gegenüber der Kirche, woraus hervorgeht, daß sie über das ganze

Verhältniß von Staat und Kirche sich in Unklarheit befanden. Während sie auf der einen Seite der weltlichen Obrigkeit jede Einmischung in das geistliche Gebiet versagen, so finden sich auf der anderen Seite bei ihnen nicht nur Stellen, in denen aus dem äußeren Nothstande der Kirche die Uebergabe der Kirchenregierung an die weltliche Obrigkeit abgeleitet wird, sondern auch solche, in denen es zum eigentlichen Berufe der Fürsten gerechnet wird, die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten zu übernehmen. So erklärt Luther auf der einen Seite die Obrigkeit für christlich, auf der andern Seite die Kirche in ihren Ordnungen für weltlich. Einmal nennt er das Weltliche christlich, ein anderes Mal das Christliche weltlich. Aehnlich ist es bei den anderen Reformatoren. Später suchten Theologen und Juristen das landesherrliche Kirchenregiment mit der im Princip festgehaltenen Selbständigkeit der Kirche in ausgebildeten Kirchenverfassungstheorieen zu rechtfertigen. Dies geschah aber in einer so gekünstelten und widerspruchsvollen Weise, daß diese Kirchenrechtsversuche die Unmöglichkeit, das Staatskirchenthum irgend rechtlich zu begründen, nur recht augenscheinlich machen[1].

So erklärlich es ist, daß die Reformatoren trotz ihres idealen Kirchenbegriffes und trotz der behaupteten Selbständigkeit des Geistlichen gegenüber dem Weltlichen die Kirche in dieses vollständige Unterordnungsverhältniß unter den Staat brachten, indem die Wahrung des Bestandes der Kirche dies zu fordern schien, so sehr war es unausbleiblich, daß der Widerspruch in diesem Verhältnisse, die innere Unhaltbarkeit dieser Stellung der Kirche zum Staat im Laufe der Zeit in's allgemeine Bewußtsein

1. Ausführlich handelt davon meine Schrift über Kirche und Staat, S. 38 ff.

drang und die Nothwendigkeit der Aufhebung dieses Mißverhältnisses sich gebieterisch geltend machte. Die Herrschaft der staatskirchlichen Orthodoxie konnte die freie Bewegung des Geistes, die ja im Princip der Reformation begründet war, auf die Dauer nicht hemmen. Schon die christliche Frömmigkeit selbst setzte sich gegen die beengenden Formen des Staatskirchenwesens zur Wehr, indem sie im Pietismus gegen die Veräußerlichung des Christenthums im Dogma und den kirchlichen Formen auf die Pflege inneren christlichen Lebens drang. Noch mehr aber wurden die Schranken der kirchlichen Satzung durchbrochen durch die Aufklärung des 18. Jahrhunderts, die eben mit Nothwendigkeit aus dem in der Reformation zur Geltung gebrachten Princip der freien Forschung hervorging. Die Emancipation des Geistes von der kirchlichen Autorität des Mittelalters mußte zu der Consequenz führen, daß derselbe, aller äußeren Autorität absagend, sich auf sich selbst stellte und das vernünftige Denken als erste Forderung des nach Wahrheit suchenden Menschen erhob. Der ganze Bereich des Lebens sollte Gegenstand vernünftiger Betrachtung und das Licht der Aufklärung ganz besonders über die Fragen des christlichen Glaubens verbreitet werden. Jeder sollte von der Vernunft Gebrauch und sich seine eigenen Gedanken machen über das was er zu glauben habe. Aufklärung und Toleranz waren die Losungsworte der Zeit, und der Ausspruch Friedrichs des Großen, in seinem Staate könne Jeder nach seiner Façon selig werden, bezeichnet die allgemeine Stellung der Zeitgenossen zu den kirchlichen Fragen, welche auch in der Theologie die herrschende war. Trotzdem aber die allgemeine Richtung der Zeit im diametralen Gegensatz sich befand gegen jeden Zwang in Sachen des Glaubens, so ließ man doch das äußere kirchliche Verhältniß unangetastet. Der Widerspruch, der zwischen der verlangten

Glaubensfreiheit und der kirchlichen Institution bestand, scheint jener Zeit gar nicht zum klaren Bewußtsein gekommen zu sein. Man setzte sich in der Weise darüber hinweg, daß man die Kirche nur als eine Polizeianstalt ansah, um das Volk in Zucht und Ordnung zu halten. Nach dieser Auffassung brauchte man am Staatskirchenwesen nicht zu rütteln; man ließ dieses und das Recht des freien Vernunftgebrauches in aller Gemüthlichkeit friedlich nebeneinander stehen, womit aber der specifisch christliche Charakter der Kirche negirt war. Ja, wenn die Kirche bloße Staatsanstalt zur Aufrechterhaltung von Ruhe und Frieden ist, so ist ihr überhaupt der religiöse Charakter im strengen Sinne genommen.

Die fernere geistige Entwickelung mußte jedoch weiter führen. In der Aufklärungsperiode hatte das geistige Leben in Deutschland einen neuen Aufschwung genommen, von dem aus es sich nach den verschiedensten Richtungen in reicher Entfaltung verbreitete. Jetzt entstand eine deutsche Nationalliteratur, die sich bald unter der Führung gleichzeitig lebender schöpferischer Geister ersten Ranges zu klassischer Blüthe erhob. Wenn diese Literatur sich auch nicht in einen positiven Gegensatz gegen Christenthum und Kirche stellte, so trat sie noch viel weniger in ein freundliches Verhältniß zu dieser, und mittelbar hat dieselbe immerhin eine Lauheit gegen die religiösen und kirchlichen Interessen hervorgebracht. Das Princip, von welchem diese Literatur ausging, war das der Humanität, welches zuerst von Herder in seiner Allgemeingiltigkeit aufgestellt worden ist. Wenn auch Herder selbst in seinen Schriften bemüht war, die Uebereinstimmung der Humanitätsidee mit dem Christenthum zu zeigen, so that er dies doch in einer so unbestimmten und wenig überzeugenden Weise, daß es unmöglich von durchgreifender Wirkung sein konnte, und auch von Späteren ist die Harmonie zwischen

Christenthum und Humanität nie klar dargelegt worden. Die Humanitätsidee, wie sie der klassischen deutschen Literatur zu Grunde lag, trat außer aller Beziehung zum positiven Christenthum und zur Religion überhaupt. Es handelte sich ihr um Ausbildung des rein Menschlichen, mit Ausschluß des Bedürfnisses nach überirdischem Wesen und Leben; insbesondere galt dieser Literatur, soweit sie als Poesie zur Kunst gehört, die reine ästhetische Bildung als das Höchste, und der ästhetische Genuß sollte für die Gebildeten die Stelle der religiösen Andacht vertreten. Die Kunst überhaupt wurde in ihren bedeutenden Leistungen eine rein weltliche. Die Philosophie aber, die als Königin der Wissenschaften galt und im raschen Gange eine Reihe epochemachender Systeme durchlief, hat sich in ihrem Entwickelungsverlaufe, trotz aller Ausgleichungsversuche, in immer bewußteren, klareren und schrofferen Gegensatz gegen das Christenthum gestellt. Vom Idealismus kam sie zum Pantheismus und von diesem zum Materialismus, den die unterdessen zur herrschenden Macht auf dem Felde des geistigen Lebens herangewachsene Naturwissenschaft sicher zu begründen suchte, weiter ausbildete und verbreitete. Die Vertreter der letzteren erklären nahezu einstimmig die ganze Weltanschauung, auf welcher das Christenthum ruht, für absolut unhaltbar. Die Theologie endlich ist in ihren bedeutenderen Productionen auf rein kritische Bahn gekommen und auf dieser soweit gerathen, daß sie keinen Halt mehr hat. Die Leistungen der positiven Richtung der Theologie aber sind im Ganzen so gering, daß sie der negativen Strömung unmöglich mit nennenswerthem Erfolge entgegenwirken konnten.

Die natürliche Folge dieser Gesammtentwickelung des Geistes ist, daß der größere Theil der Gebildeten dem christlichen Glauben entfremdet ist, nach der Kirche kein Verlangen trägt und die Befriedigung der idealen Bedürfnisse in der Wissenschaft

und noch mehr in der Kunst sucht, wie schon Schiller das Theater an die Stelle der Kirche gesetzt wünschte. Gegenüber einer solchen Zeitrichtung ist das Staatskirchenthum in seiner durch die Reformation begründeten Form rein unhaltbar. Es hat in dem Bewußtsein der Meisten, auf deren Thätigkeit das öffentliche Leben ruht, keinen Boden.

Je mehr nun aber die Kirche für den gebildeten Theil des Volkes an Werth verliert, desto mehr muß bei dem thatsächlichen Gemeinschaftsbedürfniß der Menschen der Staat an Bedeutung gewinnen. So ist denn auch in dem Maße, als das kirchliche Interesse sank, das Interesse am Staatsleben gewachsen, und dies ist in dem Grade der Fall, daß für Viele die erfolgreiche Betheiligung an den Staatsangelegenheiten als die höchste Lebensaufgabe erscheint. Natürlich muß aber der Staat, an den sich die der Kirche Entfremdeten halten wollen, aufhören, kirchlicher Glaubensstaat zu sein, er muß rein politisches Gemeinwesen, Rechts- und Culturstaat sein, und zu diesem hat sich der Staat auch Hand in Hand mit der Ausbildung der Staatswissenschaft entwickelt.

Auch für Staatsleben und Staatswissenschaft hat die Reformation eine neue Bahn gebrochen. Während im Mittelalter der Staat keine selbständige Existenz hatte, sondern mit der Kirche in der Weise vermengt war, daß er nur die äußere Seite desselben Wesens darstellte, das die Kirche nach innen sein sollte, und demgemäß als der Leib der Kirche dieser als seiner Seele untergeordnet erschien, so trat nun mit der Reformation das Princip der Selbständigkeit des Staates in aller Bestimmtheit auf. Der Satz, auf den Luther immer drang, daß Geistliches und Weltliches nicht vermengt werden dürfen, anerkennt, daß der Staat eine eigene, von der Kirche unabhängige Macht ist. Der Protestantismus ist darum der Boden, auf welchem

ein freies Staatsleben und eine Staatswissenschaft sich ausbilden konnten. Wurde nun auch die Geschichte der protestantischen Kirchen und Staaten durch abermalige, aber freilich anders als im Mittelalter gestaltete Vermengung des Staatlichen und Kirchlichen dem aufgestellten Principe untreu, so erwies sich dieses doch bald fruchtbar in der Wissenschaft vom Staate. Schon im 16. Jahrhundert verkündete der französische Rechtsgelehrte Bodin, der den Staat als eine Rechtsordnung mehrerer Familien und ihrer gemeinsamen Güter in Form der suveränen Gewalt ansieht, die volle Selbständigkeit des Staates gegenüber der Kirche als Consequenz des Staatsbegriffes und als fernere Folge die weitgehendste Toleranz als die Stellung, welche der Staat den Kirchen gegenüber einzunehmen habe; jede Religion habe ein Recht, neben andern sich geltend zu machen, und sei in diesem Rechte vom Staate zu schützen. Wesentlich zu derselben Anschauung kamen später im Zusammenhange ihrer Systeme die um die Staatswissenschaft verdienten deutschen Philosophen. Kant, der den Staat als dasjenige rechtliche Gemeinwesen faßt, in welchem das Recht unverletzbare Geltung hat, theilt dem Staate das Recht und die Pflicht zu, die in seinem Bereiche existirenden kirchlichen Gemeinschaften zu beaufsichtigen, aber nur insoweit als es die öffentliche Sicherheit erfordert. Dagegen hat er sich um den Glauben, den Gottesdienst und die kirchliche Verfassung nicht zu kümmern; in allen religiösen Angelegenheiten sind die Kirchen vom Staate völlig unabhängig. Nicht minder scheidet Fichte die beiden Gebiete. Der Staat ist ihm eine auf Vertrag ruhende Rechtsgemeinschaft und hat das diesseitige Leben zum Zweck; seine Gewalt bezieht sich nur auf die äußeren Handlungen. Die Kirche dagegen, als Glaubensgemeinschaft, betrifft den inneren Menschen und richtet sich auf das jenseitige Leben. Beide Gemeinschaften sind

also gänzlich verschieden, und es kann zwischen ihnen, wenn sie nicht mehr sein wollen, als sie ihrem Begriffe nach sein können, gar keine Verbindung, keine Feindschaft und keine Freundschaft geben. Ueber diese Auffassung des Wesens des Staates als einer auf Vertrag ruhenden Rechtsgemeinschaft ist die Staatswissenschaft neuerer Zeit als über eine zu enge und theilweise unrichtige hinausgegangen. Es konnte bei genauerem Denken nicht verborgen bleiben, daß der Staat nicht auf die stillschweigende Einwilligung der Bürger gegründet ist, daß er eine Macht über allen einzelnen ist, daß Jeder dem Staate angehört, bevor er von ihm weiß und dem Staate verbunden ist, ob mit seinem Willen oder gegen seinen Willen, daß dem Staate ein höherer, objektiver Wille innewohnt. Ebenso mußte sich der Gedanke aufdrängen, daß die Rechtssicherheit der einzelnen Bürger gegeneinander nicht der ganze Staatszweck sein kann, da es außerdem noch viele gemeinsame Interessen des Volkes, materieller und geistiger Art gibt, welche der Staat zu wahren und zu fördern hat. Nach der neueren Wissenschaft beruht darum der Staat nicht auf einem Vertrage einzelner, sondern auf dem Volk als einem Ganzem; der Staat ist das organisirte Volk, und sein Zweck ist nicht nur die Rechtssicherheit der Bewohner des Landes, sondern „die Volksanlage zu höchster Vollkommenheit zu entwickeln". „Recht, Ehre, Freiheit des Volkes ist in diesem Zweck ebenso enthalten wie materielle Wohlfahrt, Entfaltung der Volksmacht, geistige Bildung desselben, Civilisation[1]." Diese neueste Staatstheorie ist auf philosophischem Boden entstanden und dann von der historischen Rechtsschule weiter ausgebildet worden. Sie gehört aber nicht nur der Wissenschaft an, sie ist ebensosehr Sache des Lebens.

---

1. Bluntschli, im Deutschen Staatswörterbuch, Bd. IX., S. 624.

Verdankt sie auch ihre erste Entstehung den abstracten Constructionen Schelling's und Hegel's, so wurden doch selbst diese Abstractionen nicht vollzogen ohne Seitenblick auf die Geschichte und die Erfahrung der Gegenwart. Die Vertreter der Staatswissenschaft aber, welche ihre Weiterbildung in die Hand nahmen, gingen von der geschichtlichen Erscheinung des Staates aus. Dazu haben alle die Factoren, welche zur Befreiung des Bewußtseins von der kirchlichen Autorität mitgewirkt haben, ebensosehr zur Bildung dieses Staatsbegriffes beigetragen. Diese Lehre vom Staate ist dem gesammten politischen Leben entnommen, wie sie ihrerseits selbst auf die Entwickelung des politischen Lebens leitend eingewirkt hat. Alle die treibenden Ideen, die, oft in nicht klar bewußter Weise, die politische Bewegung unserer Zeit geleitet haben, sind in ihr zum bestimmten Bewußtsein und Ausdruck gekommen, und eben dadurch hat sie selbst zur Weckung und Klärung politischen Strebens und Denkens beigetragen.

Von diesem in das allgemeine Volksbewußtsein eingegangenen Staatsbegriff aus ist nun das Staatskirchenthum rein unhaltbar. Wie der Staat als Culturstaat ein sehr weites Gebiet hat, indem er selbständig waltet, ohne einer andern Macht wie die Kirche zu bedürfen, so bestimmt ist aber dieses Gebiet gegen den Bereich des geistlichen Lebens abgegrenzt. Hat der Staat das ganze Wohl des Volkes in materieller wie geistiger Hinsicht zu erzielen, so bewegt er sich dabei nur im Bereiche des irdischen Daseins; die Beziehung zum Unendlichen liegt außer seiner Sphäre. Als Rechtsstaat schließt er die freie Ausübung jedes in der Menschennatur begründeten Rechtes, soweit dieselbe nicht den Interessen der Allgemeinheit zuwiderläuft, also auch das Recht der Ueberzeugung und deren freier Aeußerung mit der angegebenen Schranke, in sich. Da aber die Zwecke des Staates

bloß dem diesseitigen Leben angehören, so versteht sich, daß religiöse Anschauungen und Bestrebungen mit jenen gar nicht collidiren können.

Wie staatlicher Seits, so wird aber auch kirchlicher Seits die Aufhebung des Staatskirchenthüms verlangt. Wie schon die erste Opposition gegen die Veräußerlichung des Christenthums im Staatskirchenwesen von der christlichen Frömmigkeit in der pietistischen Bewegung ausging, so wird auch gegenwärtig im Interesse der Kirche, zu deren Hebung, Belebung, und kräftigeren und ausgedehnteren Wirksamkeit die Befreiung derselben aus den Staatsbanden angestrebt. Die Kirche unter die Staatsgewalt zu stellen, erscheint als deren gröbste Entwürdigung. Ist doch die Sonderung der beiden Gebiete des Staates und der Kirche ein eigenthümlicher Vorzug des Christenthums! Während in der vorchristlichen Zeit die Religion überall Staatsreligion und als solche nach den Staaten geschieden war, trat das Christenthum als universelle Religion der Menschheit auf. Christus selber war ja seiner von jeder staatlichen Autorität unabhängigen, unmittelbaren göttlichen Sendung gewiß; er wandte sich an das in der Tiefe des menschlichen Geistes ruhende sittlich-religiöse Verlangen und verkündete Gott als den Vater aller Menschen. Er sonderte ausdrücklich seine heilige Sache von der weltlichen Ordnung, er sagte: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Sonach muß es dem Geiste der christlichen Religion wie dem Sinne ihres Stifters widersprechend erscheinen, wenn die Kirche als Staatsanstalt behandelt oder auch nur eine Verbindung zwischen ihr und dem Staate hergestellt oder aufrecht erhalten wird. Die Kirche kann nur gewinnen, wenn das ihrem Wesen widersprechende Verhältniß der Unterordnung unter den Staat aufgehoben und sie selbst auf eigene Füße gestellt wird. Insbesondere ist es die

liberale Partei in der protestantischen Kirche, welche von dem Zerfall des Staatskirchenthums alles Heil erwartet. Da die Orthodoxie jeder Zeit mit dem Staatskirchenthum auf's innigste verwachsen war, da sie nur durch die Gewalt des Staates zu herrschen vermag, so muß mit dem Aufhören des Staatskirchenthums auch die Herrschaft der Orthodoxie aufhören. Diese aber trägt die Schuld an dem mangelnden kirchlichen Interesse, an dem die Gegenwart krankt. Sobald sie die Herrschaft nicht mehr hat, die sie nur durch die Staatsgewalt haben kann, so wird sich der Zeitgeist mit dem Christenthum einigen, die Kirchen werden sich wieder füllen und die Macht der christlichen Religion wird sich an den Völkern erst recht offenbaren.

Dieser durch die vielen Jahrhunderte seit Constantin d. Gr. hindurchgehende Verlauf der Beziehungen zwischen Kirche und Staat, den wir nun durchflogen haben, hat also, wie wir sehen, für die Kirche ein rein negatives Ergebniß: die Unmöglichkeit des Fortbestandes des bisherigen engen Verhältnisses beider Organismen. Zuerst sank die Hierokratie, und dann sank das Staatskirchenthum. Die ganze Geschichte der Kirche in ihrem Verhältnisse zum Staate stellt sich als ein Auflösungsproceß dar. Und dieser Auflösungsproceß erfolgt durch innere Nothwendigkeit. In jeder positiven Stellung, welche die Kirche im Laufe der Geschichte zum Staate einnahm, mußten wir ja etwas Widersprechendes erkennen, und der geschichtliche Zerfall derselben tritt nur als Folge des inneren Widerspruchs ein, indem dieser je länger desto mehr in praktischen Consequenzen zu Tage trat und so in seiner Unhaltbarkeit offenbar wurde.

Ganz anders ist das Ergebniß auf Seiten der staatlichen Entwicklung. Dasselbe ist entschieden positiver Art. In demselben Maße, als sich die kirchliche Verbindung, in welche der Staat eingegangen war, löste, stellte er sich auf eigene Füße

und wurde seiner selbst bewußt; immer klarer und bestimmter erfaßte er seine eigene Aufgabe, die er als Rechts- und Culturstaat hat.

II.

Es fragt sich nun, ob sich von diesem modernen Staatsbegriffe aus ein neues positives Verhältniß der Kirche zum Staate ergeben kann. Um darüber urtheilen zu können, muß der Begriff des Rechts- und Culturstaates näher dargelegt werden. Ganz besonders ist zu untersuchen, ob dieser Begriff des Staates der Idee desselben entspricht, ob der Staat vermöge innerer Nothwendigkeit dies sein soll. Damit, daß factisch nach der Theorie der gegenwärtigen Staatswissenschaft und nach allgemeiner moderner Anschauung der Staat als Rechts- und Culturstaat gilt, ist noch kein Beweis gegeben, daß man hieran den festen Punkt hat zu einer Besprechung der kirchlich-staatlichen Conflicte. Es wäre ja auch denkbar, daß dieser Staatsbegriff nicht der rechte wäre. Nur wenn der moderne Staatsbegriff die innere Nothwendigkeit für sich hat, wie der staatskirchliche Auflösungsproceß durch solche sich vollzog, nur dann haben wir an ihm den Punkt, an welchem wir zur Behandlung der zwischen Kirche und Staat obschwebenden Fragen festen Fuß fassen. Also, was ist der Staat als Rechtsstaat?

Wenn man unter Recht nur das formale, das in Satzungen festgesetzte Recht versteht, so ist jeder Staat, der überhaupt eine öffentliche Ordnung hat — und ohne eine solche ist kein Staat möglich — Rechtsstaat. Was im Staat als Ordnung gilt, welcherlei Art es nun sei, auch wenn es gar nicht schriftlich fixirt ist, sondern nur auf Herkommen beruht, das wäre das Recht, und der Staat, der dieses Recht festsetzt, wäre Rechtsstaat.

In diesem Sinne ist also auch der Glaubensstaat Rechtsstaat. Wenn in einem solchen Staate das Gesetz besteht, daß, wer vom Kirchenglauben abtrünnig wird, mit dem Tode bestraft werden soll, so muß der, welcher dieses Gesetz übertritt, den Tod erleiden von Rechts wegen.

Soll also der Rechtsstaat ein von andern Staatsarten verschiedener Staat, der Begriff des Rechtsstaates ein specifisch bestimmter Staatsbegriff sein, so muß über das bloß formale Recht hinausgegangen werden. Dieses Hinausgehen kann aber nur ein Zurückgehen sein auf die Quelle alles Rechtes, auf die Rechtsidee. Der Rechtsstaat ist dann derjenige Staat, welcher das, was an sich recht ist, zur Rechtsordnung macht, der Staat, der es sich zur Aufgabe gesetzt hat, die Idee des Rechtes zu realisiren, so daß die Rechtsordnung nicht Recht ist, weil sie der Staat dazu macht, sondern der Staat macht sie zur Rechtsordnung, weil sie recht ist.

Dies mag etwas Befremdliches haben, aber doch nur für Solche, welche sich längst gewöhnt haben, über das historisch Gewordene nicht hinauszusehen, die also überhaupt auf dem Standpunkte einer nur äußerlichen Betrachtung stehen. Und doch macht sich der aprioristische Standpunkt schon im allgemeinen Volksbewußtsein geltend. Unwillkürlich urtheilt man über alte und neue Gesetze, ob sie recht seien oder unrecht, in welchem Urtheilen sich das Vorhandensein eines inneren Maßstabes über Recht und Unrecht offenbart. Nicht selten wird ein dem Gesetze nach streng gerechtes Urtheil allgemein, sogar vom Richter selbst nach seiner subjectiven Ueberzeugung, als ungerecht angesehen. Die Wahrsprüche der Geschworenen haben oft das stricte Recht durchbrochen, weil sie an Pflicht und Gewissen gebunden sind. Dies sind Thatsachen, welche das sicherste Zeugniß dafür ablegen, daß es ein vor allem positiven

Rechte vorhandenes und über diesem stehendes allgemeines Rechtsbewußtsein gibt, das freilich wie der feinsten Ausbildung so auch der ödesten Verkümmerung fähig ist. Auf dem freien Urtheil über das geltende Recht beruht auch der Fortschritt der äußeren Rechtsbildung.

Dieses apriorische Recht ist durchaus nicht identisch mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit, wie von materialistischen Principien aus angenommen werden muß. Wenn Jemand in einer Angelegenheit, in welcher das materielle Recht auf seiner Seite ist, durch irgend ein unverschuldetes formelles Versäumniß nach richterlicher Erkenntniß verliert, und man urtheilt darüber: das ist nicht recht, so ist dies Urtheil gewiß nicht gleichbedeutend mit: es ist nicht zweckmäßig. Es ist ein von der Zweckmäßigkeitsfrage ganz unabhängiges Urtheil, das nur auf dem moralischen Bewußtsein ruhen kann. Auf dieses wird man mit Nothwendigkeit als auf die Quelle solcher Urtheile hingewiesen, wenn man nicht auf eine Erklärung derselben überhaupt verzichten will. Das moralische Bewußtsein steht nun freilich selbst keineswegs außer Zusammenhang mit Zwecken, es fordert vielmehr solche mit aller Bestimmtheit; aber es sind eben nur die sittlichen Zwecke, welche von ihm gefordert werden. Die sittlichen Forderungen in ihrer Gesammtheit als sittliche Idee sind sogar gleich dem höchsten, dem absoluten Zwecke. Die Rechtsidee als Ausfluß der sittlichen Idee faßt darum auch einen Zweck in sich, aber nicht den Zweckbegriff in seiner Allgemeinheit, sondern den specifischen Zweck, den die sittliche Idee von der Rechtsordnung realisirt wissen will.

Der Zusammenhang der Rechtsidee mit der sittlichen Idee ist darin evident, daß beide mit der gebieterischen Forderung eines unbedingten Soll sich geltend machen und der Inhalt beider derselbe, nämlich das suum cuique ist; nur stellt die

sittliche Idee als Ganzes diese Forderung für die Gesammtheit des menschlichen Lebens auf, die Rechtsidee aber beschränkt dieselbe auf die ihr eigenthümliche Sphäre, die Rechtssphäre. Das Recht ist seiner Idee nach die sittliche Ordnung für die menschliche Gemeinschaft. In der sittlichen Idee ist der ganze Bereich des moralischen Lebens befaßt. Aber wie sich das menschliche Leben in das Leben des Einzelnen und das der Gemeinschaft scheidet, so scheidet sich das sittliche Gebiet in die zwei Sphären: die sittlichen Anforderungen für den Einzelnen und die sittliche Ordnung für die Gemeinschaft. Jene bilden die Moral, diese das Recht. Das Recht ist also diejenige besondere Aeußerung der sittlichen Idee, welche sich auf deren Realisirung in der Gemeinschaft zum geordneten Zusammenleben der Menschen bezieht. Ausgeschlossen ist daher aus der Sphäre des Rechts die ganze Handlungsweise des Einzelnen, soweit sie sich entweder lediglich auf ihn selbst bezieht, wie Mäßigkeit, Keuschheit u. s. w., oder auf andere Menschen, aber auf diese nur als auf einzelne, wie Freundschaft, Dankbarkeit, Wohlthätigkeit. Alles aber, was auf den Bestand des Ganzen Bezug hat, ist Sache des Rechtes. Die verschiedenen Aeußerungen der Liebe, der Pietät in der Familie gehören der Moral an; die Erhaltung der Ehe aber als allgemeiner Institution durch das Verbot der Poligamie und der Ehescheidung, ebenso die Pflicht der Ernährung, sie gehören zur rechtlichen Ordnung, weil ohne sie das Gemeinwesen in seinen Grundlagen zerstört wird.

Soll nun der Begriff Rechtsstaat etwas Bestimmtes heißen, so kann unter demselben nur verstanden werden der Staat, welchem das ideale Recht das Princip seines Bestandes und das Ziel seiner Entwicklung ist. Die Rechtsordnung eines solchen Staates ist dann der festgewordene Ausdruck des sittlichen Gemeinschaftsbewußtseins eines Volkes. Dieses statuta-

rische Recht wechselt, ohne seine Grundlage zu verlassen, nach der sittlichen Bildungsstufe des Volkes und nach den jeweiligen öffentlichen Bedürfnissen. Ein so qualificirter Staat, das ist der Rechtsstaat.

Was ist nun der Staat als Culturstaat?

Diese Frage ist nun leicht zu beantworten. Vom Begriffe des Rechtsstaates, wie wir ihn fassen, kommt man unmittelbar zu dem des Culturstaates. Hat der Staat die Realisirung und Entwicklung des Rechtes zur Aufgabe, so hat er eben damit schon eine Culturaufgabe. Fragt man aber weiter, was denn von der Rechtsordnung des Staates zu schützen und zu fördern ist, so kann die Antwort keine andere sein als: Alles das, was der sociale Trieb der Menschen, der zur Bildung der Staaten führt, von diesen verlangt. Unter den allgemein menschlichen, natürlichen Trieben ragt mit starker Macht der Trieb nach Vergesellschaftung hervor, welcher der sociale Trieb genannt wird, welcher allen anderen Trieben sich mittheilt, um das menschliche Selbst nach seinen verschiedenen Seiten zu fördern. Die Triebe nach Genuß, Besitz, Ehre, Herrschaft, wie auch die nach Erkenntniß, Kunst u. s. w., sie participiren alle an ihm und können ohne ihn nicht befriedigt werden. Für die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse kann nun, in den niedersten Anfängen der Cultur, der Familienverband durch die Arbeit und gegenseitige Unterstützung der Familienglieder ausreichen, für die geistigen aber nicht. Hiefür wie auch für die materiellen Interessen, wenn sie einmal entwickelter sind, bedarf es eines größeren Genossenschaftskreises. Der sociale Trieb führt über den Familienkreis hinaus. Aus der Familie erwächst der Stamm, aus dem Stamm die Nation, und mit dieser weiteren Verzweigung der zu einem Ganzen verbundenen Glieder erweitert sich auch der sociale Trieb und das sociale Gefühl der Zusammengehörig-

keit und der Liebe und wird zur Stammessympathie und zum Nationalgefühl. Entsteht aber das Volk nicht aus der Familie durch deren natürliche Verzweigung, so verlangt der sociale Trieb die Vereinigung mehrerer neben einander lebender Familien, und wenn nicht die freie Entschließung auf Grund des zum Bewußtsein gekommenen eigenen Interesses der einzelnen Familien und ihrer Glieder die Bildung einer größeren Genossenschaft bewirkt, so führt der sociale Trieb mit instinctiver Gewalt dazu. Ist das Volk im Besitz eines abgegrenzten Landes und organisirt es sich in bestimmter Ordnung, so bildet es einen Staat. Die Geschichte hat uns freilich die erste Staatenbildung nicht überliefert. Doch haben wir im israelitischen Volke wenigstens ein Beispiel der Entstehung eines Volkes, das durch Besitznahme eines Landes ein Staat wird, aus der Familie. Mag aber der Hergang bei der ersten Staatenbildung ein noch so verschiedener gewesen sein und mag dabei die theils freiwillige, theils gezwungene Unterordnung der Schwächeren unter die Gewaltigeren ihre bedeutende Rolle gespielt haben, Eines bleibt sich gleich: Der sociale Trieb ist die natürliche Basis, auf welcher sich, wie jede Gemeinschaft, so auch die Staatsgemeinschaft aufbaut, und der Zweck des Staates ist die allseitige Förderung der menschlichen Interessen, die materielle Wohlfahrt ebenso wie die Entwicklung der geistigen Kräfte. Das heißt: der Staat ist Culturstaat. Das Recht aber ist die das ganze Staatsleben umschließende Norm. So ist der Culturstaat zugleich Rechtsstaat, wie der Begriff des Rechtsstaates zu dem des Culturstaates führt. Die Entwicklung des Rechtes ist als integrirender Bestandtheil in der Cultur enthalten, die Entwicklung der Cultur selbst aber bedarf des Rechtes als der Norm, innerhalb welcher sie sich bewegt.

Durch diese Erörterung über das Wesen des Staates ist der

Staatsbegriff in Uebereinstimmung gebracht mit der Staatsidee. Denn wir haben den Staat, indem wir seinen Begriff entwickelten, in die Wurzeln seiner Entstehung im menschlichen Geiste zurückverfolgt. Der Associationstrieb und das moralische Bewußtsein sind die geistigen Mächte, auf denen der Staat beruht. Jenem verdankt er seine Entstehung als Culturstaat, diesem als Rechtsstaat. Mit der Zurückführung dieser beiden einander bedingenden und ergänzenden Staatsbegriffe auf die psychischen Factoren, welche der Staatsbildung und Staatsentwicklung zu Grunde liegen, haben dieselben ihre letzte Begründung erhalten. Es ist damit nachgewiesen, daß der Staat vermöge innerer Nothwendigkeit das sein soll, was in diesen Begriffen ausgedrückt ist. Mag, wie in allen andern Dingen, so auch im Staatsleben eine Discrepanz zwischen Idee und Wirklichkeit stattfinden und mag dieselbe hier sogar weit stärker sein als in vielen andern Gebieten: so lange der Staat an dem Princip festhält, Rechts- und Culturstaat zu sein, und dasselbe zu entwickeln strebt, so lange besteht er als solcher, nicht weil er die Gewalt hat, sondern vermöge inneren Rechts.

Nach dieser Feststellung des Staatsbegriffes erledigt sich nun leicht der erste Differenzpunkt zwischen der katholischen Kirche und dem Staate, die Frage nämlich, ob das Verhältniß jener zu diesem durch freie Vereinbarung beider zu regeln sei oder ob der Staat allein darüber zu bestimmen habe. Die erstere Ansicht ist identisch mit der Meinung, daß die Kirche eine dem Staate gleich geordnete Macht sei. Wäre sie dies, dann müßten allerdings Kirche und Staat durch Concordate über ihr gegenseitiges Verhältniß sich einigen. Diese Meinung widerspricht jedoch dem Wesen des Staates vollständig. Der Staat hat als Rechtsstaat die höchste Gewalt, die Souveränetät. Zwei Souveränetäten in einem und demselben Staate kann es aber nicht geben, das

wäre ein Unding. Der Staat hat als Rechtsstaat alle Rechtsverhältnisse ohne Ausnahme von sich aus zu ordnen. Dem hat sich auch die Kirche zu fügen. Mit andern Staaten hat ein Staat Verträge zu schließen, mit der Kirche aber, die als religiöse Anstalt und Genossenschaft keine Souveränetät beanspruchen kann, nicht. Der Staat hat darüber zu bestimmen, welche rechtliche Stellung die Kirchen in seinem Territorium einzunehmen haben. Concordate aber sind als dem Princip des Rechtsstaates zuwiderlaufend zu verwerfen.

Auf diesen allein richtigen Standpunkt hat sich die preußische Regierung in der neuesten kirchlichen Gesetzgebung gestellt, und es sollte derselbe nie mehr verlassen werden. Jedes Zurückweichen von dieser Position kommt einer Niederlage des Staates gegenüber der Kirche gleich. Die Erfahrung hat es hinlänglich gezeigt, wie weit man mit Concordaten kommt, um vor dem Betreten dieses Weges für alle Zeiten auf's Entschiedenste zu warnen. Die Geschichte der katholischen Kirche dieses Jahrhunderts ist Beweis dafür, daß dieselbe das hierokratische Princip keineswegs aufgegeben hat, sondern dasselbe auf dem Concordatswege auf's Neue zu verwirklichen bestrebt ist. Seit der Restituirung des Papstes in Rom nach dem Sturz der Napoleon'schen Herrschaft im Jahre 1814 suchte der römische Katholicismus Alles wieder möglichst auf den vorreformatorischen Stand zurückzubringen, freilich aber so, daß er den geänderten Zeitverhältnissen Rechnung trug. Das Bestreben der Kirche ging nun hauptsächlich darauf, die Freiheit ihrer Institutionen und ihres Wirkens sich zu verschaffen, und das mußte doch als dem Geiste der neuen Zeit entsprechend erkannt werden! Durch die völlige Unabhängigkeit von jeglichem Eingreifen einer staatlichen Aufsicht suchte sie sich aber gerade als die die Völker regierende Macht zu restauriren, und wo sie zu diesem Zwecke staatliche

Gewalten in ihren Dienst bringen konnte, verschmähte sie dies nicht. Am auffallendsten zeigt sich das Bestreben der katholischen Kirche, ihr Uebergewicht durch Benützung der die Zeit bewegenden Mächte wieder herzustellen, darin, daß sie die Bewegung des Jahres 1848 für ihr Interesse ergriff. So sehr die individuelle Freiheit dem ganzen System und der Tendenz des Katholicismus widerspricht, so stimmten die Träger der Kirchengewalt dahin den mächtigen Ruf nach Freiheit, der die Zeit bewegte, ein und übertrugen die politische Strömung auf das kirchliche Gebiet. Nachdem das Frankfurter Parlament, auf welchem in erster Linie die katholische Fraction die Freiheit der Kirche verlangte, den Satz in die Grundrechte aufgenommen hatte: „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig, bleibt aber wie jede andere Gesellschaft im Staate den Staatsgesetzen unterworfen", versammelten sich zu gemeinsamer Berathung über die Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse die meisten deutschen Bischöfe und Erzbischöfe im Oktober 1848 zu Würzburg. In dieser Versammlung zeigte es sich sofort, wie der Episcopat die von dem Parlamente proclamirte Freiheit der Kirche aufgefaßt wissen wollte. Die versammelten Bischöfe verlangten die unbeschränkteste Freiheit der Kirche und verwarfen jede Aufsicht des Staates. Sie erklärten: „Die versammelten Bischöfe behaupten das unveräußerliche Recht, mit dem apostolischen Stuhle, dem Klerus und dem Volke frei zu verkehren, sowie auch alle päpstlichen und bischöflichen Verordnungen und Hirtenbriefe ohne landesherrliches Placet zu veröffentlichen." Dagegen auf die Hülfe des weltlichen Armes zur Ausführung kirchlicher Anordnungen wollten sie nicht verzichten.

Uebereinstimmend mit diesen Beschlüssen forderten die österreichischen Bischöfe, auf Grund der Verfassung vom 4. März

1849, in welche bezüglich der Kirchen die Bestimmungen der Frankfurter Grundrechte aufgenommen waren, vollständige Freiheit der Kirche vom Staate, eigene Gerichtsbarkeit, unter der Voraussetzung jedoch, daß die weltliche Gewalt zur Vollstreckung der kirchlichen Urtheilssprüche bereit sein werde, Aufhebung des kaiserlichen Placet u. s. w. Daß aber im Verfassungspatent allen religiösen Genossenschaften ohne Unterschied die gleiche Freiheit garantirt war, daß die katholische Kirche nicht besonders genannt und ihr keine Vorrechte zuerkannt wurden, das mißfiel den Bischöfen. Ihre Wünsche wurden von der Regierung gewährt, und wenige Jahre später folgte das Concordat, welches das kanonische Recht vollständig zur Geltung brachte und den österreichischen Staat der Herrschaft der römischen Kirche unterwarf.

Auch in Preußen hatten die kirchlichen Bestrebungen den besten Erfolg. Hier wurde in der Verfassung vom 5. December 1848 das Verhältniß zwischen Staat und Kirche entsprechend den Frankfurter Grundrechten im Allgemeinen so bestimmt: „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig und bleibt im Besitz und Genuß der für ihre Cultus-, Unterrichts- und Wohlthätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonds.“ Als die Regierung in den officiellen Erläuterungen zu diesem allgemeinen Satze die Erklärung gab, es werde „die nähere Regulirung der Verhältnisse auf Grundlage des ausgesprochenen allgemeinen Princips im geordneten Wege demnächst erfolgen“, zeigten die preußischen Bischöfe keine Geduld, sondern stellten sogleich in einer Denkschrift Forderungen auf, wie sie den Würzburger Beschlüssen entsprachen. Die Staatsregierung aber kam den bischöflichen Forderungen bereitwillig nach. Die Neugestaltung der Verhältnisse der katholischen Kirche zum Staate fiel ganz zu Gunsten

der ersteren aus. Der Kirche wurde eine solche Selbständigkeit verliehen, daß selbst die Befugnisse, welche der Staat bisher auf Grund des Kirchenhoheitsrechtes ausgeübt hatte, von ihm aufgegeben wurden. Das Placet wurde aufgehoben, der Staat entschlug sich jeder Controlle über päpstliche und bischöfliche Erlasse. Nach den Verordnungen, wie sie als Anwendung des in der Verfassung aufgestellten Princips erlassen wurden, konnte der Staat seine Angehörigen nicht einmal in ihren bürgerlichen Rechten schützen. Denn er konnte z. B., da er auf das Recht der Verwerfung eines kirchlichen Urtheils verzichtet hatte, einem Excommunicirten die Eheschließung nicht gewähren, da der Excommunicirte von der Eheschließung ausgeschlossen ist und eine andere Form der Eheschließung als die kirchliche nicht existirte. Dagegen hatte der Staat der Kirche zu dienen. Denn die weltlichen Gerichte standen den geistlichen, über welche dem Staate gar keine Aufsicht zukam, zur Verfügung.

Auch mit den süddeutschen Regierungen wurden ähnliche Concordate abgeschlossen. Das badische ging soweit, daß die Regierung in einer Schlußnote dem Erzbischof die Zusicherung gab, daß seine etwaigen Beschwerden gegen Lehrer der Universität Freiburg, welcher Facultät sie angehören mögen, wegen Widerspruchs gegen die katholische Glaubens- und Sittenlehre, jede thunliche Berücksichtigung finden sollen. Damit wäre die ganze Universität unter die Censur des Erzbischofs gestellt worden. Alle diese Concordate bezeichnen ein Nachgeben des Staates in den wichtigsten Punkten, und wenn dagegen die Kirche in geringfügigen Dingen nachgegeben hat, so that sie dies nur „temporum ratione habita“, mit dem stillschweigenden Vorbehalte, bei Gelegenheit Weiteres zu erreichen.

Der römische Katholicismus hat die hierokratische Tendenz, welche er im Mittelalter mit Glück verfolgt hatte, im Princip

nach nie aufgegeben. Die von dem Papste Bonifacius VIII. in seinem Streite mit dem König Philipp von Frankreich erlassene und von dem fünften Lateranconcil im Jahre 1516 bestätigte Bulle Unam sanctam, in welcher der Satz, daß dem Papste als dem Stellvertreter Christi die volle Herrschaft über die Fürsten und Königreiche gebühre, die bestimmteste kanonische Ausprägung gefunden hat, ist noch nie förmlich außer Kraft gesetzt worden[1]. Aber nicht nur dies, sondern man begegnet bis in die neueste Zeit in päpstlichen Erlassen den bestimmtesten Aeußerungen über die Ueberordnung der geistlichen Gewalt über die weltliche. So spricht sich eine im besonderen päpstlichen Auftrage im Jahr 1870 an die kaiserliche Regierung von Frankreich erlassene Note des Kardinals Antonelli über das Verhältniß zwischen Kirche und Staat dahin aus: „Die Unterordnung der bürgerlichen Gewalt unter die kirchliche entspringt aus dem Vorrang des Priesterthums über den Staat, mit Rücksicht auf den höhern Rang der Bestimmung der einen gegen die des andern. So hängt die Autorität des Staats von derjenigen des Priesterthums ab, wie die menschlichen Dinge von den göttlichen, die weltlichen Dinge von den geistlichen abhängen. Wenn das weltliche Glück, welches das Ziel der bürgerlichen Macht ist, der ewigen Seligkeit, die das geistige Ziel des Priesterthums ist, untergeordnet ist, folgt daraus denn nicht, daß in Anbetracht des Zweckes, wozu Gott sie aufgerichtet hat, eine Gewalt der andern untergeordnet ist, wie sich ihre Macht und das Ziel, das sie verfolgen, untergeordnet sind?“

---

1. Vgl. Martens, Die Beziehungen der Ueberordnung, Nebenordnung und Unterordnung zwischen Kirche und Staat. Stuttgart 1877, S. 53 ff.

Von dieser Prätension aus sollte jedoch die katholische Kirche sich auf gar kein Concordat mit den Staatsregierungen einlassen. Concordate als freie Vereinbarungen zwischen Zweien setzen ein Verhältniß der Coordination voraus. Wenn also die Kirche die Oberhoheit über den Staat beansprucht, so ist es eine Inconsequenz, ein Abfall vom Princip, wenn sie sich zu Concordaten mit der weltlichen Gewalt herbeiläßt. Um so mehr ist anzunehmen, daß das Papstthum sich auf diesen Weg nur herabläßt, um wenigstens so viel als möglich von dem beanspruchten Vorrang über die weltliche Gewalt zu erreichen. Um so mehr aber hat auch der Staat allen Grund, seinerseits sich auf den Concordatsweg nicht einzulassen, sondern sich auf sich selbst zu stellen und rein von sich aus das Verhältniß der Kirche zu ihm so zu ordnen, wie es einerseits dem Wesen und der Aufgabe der Kirche und andrerseits den Interessen des Staates entspricht, womit aber keineswegs gesagt ist, daß die Staatsbehörden nicht die Vertreter der Kirche hören und ihr Urtheil beachten sollen.

Die Kirche aber muß sich darein schon finden, und sie kann es auch, ohne sich selbst, wenn man auf ihr eigentliches Wesen sieht, etwas zu vergeben. An eine Wiederaufrichtung der Autorität und Herrschaft, welche sie im Mittelalter besessen hatte, ist ja überhaupt nicht mehr zu denken. Die katholische Kirche steht und fällt nicht mit ihrer äußeren Herrschaft. Die Zeitverhältnisse des untergehenden römischen und des aufkommenden germanischen Reiches brachten es mit sich, daß die Idee der Weltherrschaft in der Kirche aufkeimen und sich entfalten konnte. Die Zeiten sind nun aber gar sehr anders geworden; die Völker beherrschende Mission der katholischen Kirche ist vorüber, die Restituirung der Autorität, die sie ehemals über die Herren der Welt hatte, ist eine Unmöglichkeit, und sie muß sich darauf

beschränken, das zu sein, was sie ihrem Wesen nach sein soll, rein religiöse Anstalt.

Schließt die römische Curie mit einer Staatsregierung ein Concordat, so muß sie sich doch dazu bequemen, daß dasselbe den Kammern als gesetzgebenden Factoren unterbreitet wird, womit ja doch dem Staate das Recht der schließlichen Entscheidung zugestanden ist. Und wenn die katholische Kirche das hierokratische Princip soweit verlassen hat, Concordate mit den Staaten zu schließen, so kann sie recht wohl den weiteren Schritt thun, auch auf diese zu verzichten und sich darauf zu beschränken, ihre Ansprüche auf dem von der Staatsordnung festgestellten Wege zur Geltung zu bringen. Dies kann sie um so mehr, als das hierokratische Princip kein Glaubensartikel ist.

III.

Fragen wir nun weiter: Welche Stellung hat denn der Staat der Kirche zuzuweisen? so bietet sich als die einfachste Antwort die dar: Der Staat hat die Verbindung zwischen sich und der Kirche aufzulösen und diese ihre eigenen Wege gehen zu lassen. Diese bequeme Lösung des Problems steht aber nur fest auf dem Programm der demokratischen Partei. Da stand die Forderung der Trennung von Kirche und Staat schon vor alter Zeit und ist ohne Wanken geblieben. Sie ergibt sich auch als einfache Consequenz aus der mit der demokratischen Richtung in der Regel verbundenen Irreligiösität. Die Kirche vom Staate zu trennen, erscheint von diesem Standpunkte aus als das geeignetste Mittel, die Wirksamkeit der Kirche zu untergraben und die Religion aus der Welt zu schaffen. Es ist aber noch gar nicht lange her, daß der Ruf nach der „freien Kirche im freien Staate“ ein fast allgemeiner war. Die vollständige gegen=

seitige Unabhängigkeit erschien sowohl für den Staat als für die Kirche als die Befreiung von allen Schwierigkeiten, die sich durch die kirchenpolitische Geschichte ziehen, und als das Mittel, beide Theile zu einem neuen Lebensaufschwunge zu bringen. Vom politischen Standpunkte aus wurde von ihr die Hebung der freien Entwickelung des Volksgeistes erwartet, vom kirchlichen die Entfaltung eines selbständigen christlichen Lebens. Alle die Gründe, welche im Laufe der geschichtlichen Entwickelung für die Aufhebung der beiden Systeme der Hierokratie und des Staatskirchenthums zur Geltung kamen, sie wurden für die Trennung von Kirche und Staat in's Feld geführt. In dieser allein sollte die Möglichkeit liegen, daß nach dem Chaos so vieler Jahrhunderte endlich einmal Klarheit komme und Friede werde nach so langer Fehde. Den Ultramontanen erscheint zwar das Getrenntsein der Kirche vom Staate nicht an und für sich als wünschenswerth, nicht als dasjenige Verhältniß, das der Idee der Kirche entspricht, sondern nur als ein Ausweg aus der Collision mit dem Staate, der einer Unterordnung unter die Staatsgewalt wenigstens vorzuziehen ist, als das Mittel, um, wenn der Staat der Kirche nicht mehr dienstbar seinen Arm leiht, wenigstens ungehindert die Macht auf ihre Gemüther ausüben zu können. Von protestantischer Seite aber, und zwar nicht nur von liberalen Protestanten, sondern sogar auch von orthodoxen, wurde die völlige Unabhängigkeit der Kirche vom Staate als das wahre kirchliche Heil, als die Grundlage eines christlichen Volkslebens gepriesen.

Es läßt sich nun gewiß nicht leugnen, daß der Staat das Recht hat, die Kirche für frei zu erklären, sie von allen Pflichten einer öffentlichen Corporation zu entbinden, ihr alle Rechte einer solchen und jegliche Hülfe zu entziehen, kurz ihr die Stellung einer Privatgesellschaft zuzuweisen. Diese radicale Trennung

nimmt sich in der Theorie sehr einfach aus, wie es überhaupt sehr leicht ist, radicale Sätze aufzustellen. Es fragt sich: liegt es im Interesse des Staates, diesen Bruch mit der Kirche zu vollziehen?

Thatsache ist, daß der Staat denselben noch nirgends vollzogen hat. Nicht einmal in Belgien, wo allerdings verfassungsgemäß eine vollständige Trennung von Kirche und Staat besteht, hat die Kirche die Stellung einer Privatgesellschaft. Die Trennung ist hier eine ganz einseitige, und zwar zum Vortheil der Kirche. Von der Aufsicht des Staates ist sie allerdings befreit, aber die Rechte einer öffentlichen Corporation hat sie noch. Niedere und höhere Schulen sind der Einwirkung der Regierung entzogen und in den Händen der Priester und Mönche, und der Errichtung von Klöstern und geistlichen Genossenschaften sind keine Schranken gesetzt[1]. Mit dieser Art der Trennung kann die Kirche allerdings sehr zufrieden sein, keineswegs aber der Staat, und in Belgien ist dadurch der kirchliche Friede bekanntlich gar nicht hergestellt worden. In Baden, wo nach dem Sturz des Concordats die Proklamation des Großherzogs vom 7. April 1860 beiden Kirchen die selbständige Verwaltung ihrer Angelegenheiten zusprach, wurden, als es sich um die nähere Ausführung dieser Allgemeinbestimmung handelte, Gesetze geschaffen, welche dem Staate die Oberhoheit über die Kirche vindiciren, so das Gesetz, welches die Anstellung der Geistlichen von dem Bestehen einer staatlichen Prüfung abhängig macht. In Preußen bestanden schon seit 1850 die Artikel 15 und 18 der Verfassung, welche so lauteten: Die evangelische und die römisch-katholische Kirche sowie jede andere Religionsgesellschaft ordnet und ver-

1. Vergl. Baur, Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, S. 139.

waltet ihre Angelegenheiten selbständig und bleibt im Besitz und Genuß der für ihre Cultus-, Unterrichts- und Wohlthätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonds (Artikel 15). Das Ernennungs-, Wahl- und Bestätigungsrecht bei Besetzung kirchlicher Stellen ist, soweit es dem Staat zusteht und nicht auf dem Patronat oder besonderen Rechtstiteln beruht, aufgehoben. Auf Anstellung von Geistlichen beim Militär und an öffentlichen Anstalten findet diese Bestimmung keine Anwendung (Artikel 18). Bei dieser allgemeinen Fassung, welche die Katholiken mit Recht so ansahen, daß die Kirche als eine dem Staate coordinirte Macht anerkannt sei, konnte es sein Verbleiben haben, so lange sich keine Conflikte zwischen der Kirche und dem Staate erhoben, indem dieser alle der Kirche günstigen Consequenzen aus jenen Paragraphen zog. Als aber nach der Proclamirung der Unfehlbarkeit des Papstes Differenzen sich einstellten und dadurch eine genauere Regelung der Stellung der Kirche im Staate als nothwendig erschien, da erwiesen sich auch alsbald beide Paragraphen als nicht genügend. Es wurde deshalb zu jedem ein Zusatz aufgenommen. Der eine zu Artikel 15 heißt: Bleibt aber den Staatsgesetzen und der gesetzlich geordneten Aufsicht des Staates unterworfen, der andere zu Artikel 18: Im Uebrigen regelt das Gesetz die Befugnisse des Staates hinsichtlich der Vorbildung, Anstellung und Entlassung der Geistlichen und Religionsdiener und stellt die Grenzen der Disciplinargewalt fest. Diese Aenderungen bedeuten aber nichts Anderes als die Wiederherstellung der staatlichen Oberhoheit über die Kirche und der obersten Leitung derselben. Zur genaueren Bestimmung wurden dann die Maigesetze gegeben, gegen welche sich die jetzt noch fortdauernde Opposition erhob. Von dem in den ursprünglichen Verfassungsparagraphen aufgestellten Princip der Trennung von Kirche und Staat kam

man also mit der Zeit wieder zu derjenigen Verbindung beider, nach welcher dem letzteren die Suprematie über die erstere eignet. Aber auch in der friedlichen Zwischenzeit, zwischen der Aufstellung jener Paragraphen und ihrer Aenderung, bestand keineswegs eine Trennung von Kirche und Staat; die Kirche war wohl unabhängig von diesem, der Staat aber nicht von ihr.

Woher kommt es nun, daß die Staatsregierungen nach der Proclamirung der Selbständigkeit der Kirche immer wieder einen Weg suchten zur Restituirung der staatlichen Kirchenhoheit? Der Grund liegt sehr nahe. Wenn der Staat der Kirche so, wie sie heute ist, volle Selbständigkeit gewährt, so zieht er den Kürzern. Die Kirche hat eben nicht den Charakter einer Privatgesellschaft, sondern sie ist eine große öffentliche Gemeinschaft, deren Institute in alle Lebensverhältnisse eingreifen. Eine solche Corporation kann der Staat nicht wie eine Privatgesellschaft behandeln, um die er sich nicht weiter zu kümmern hätte, als es die allgemeinen Staatsgesetze erfordern. Wollte er der Kirche diese Stellung geben, so müßte er dieselbe auch alles öffentlichen Charakters entkleiden, er müßte den unter dem Staatsschutze stehenden öffentlichen Gottesdienst aufheben, den Religionsunterricht als Bestandtheil des allgemeinen Schulunterrichts abschaffen u. s. w. Aber ihr die Geltung einer öffentlichen Corporation belassen und sich selbst aller Aufsicht über sie entschagen, das kann er auf die Dauer nicht, ganz besonders nicht hinsichtlich der römisch-katholischen Kirche mit ihren Herrschaftsansprüchen. Und weil die Mißstände eines solchen Zwitterverhältnisses im Laufe der Zeit nothwendig zu Tage treten, so kommt man immer wieder auf die Herstellung der alten Kirchenhoheit zurück.

Auf seine Kirchenhoheit verzichten und der Kirche volle Selbständigkeit gewähren, das kann also der Staat nur, wenn

er dieselbe zugleich durch Entziehung aller öffentlichen Rechte zur Privatgesellschaft herabsetzt. Das heißt dann: Trennung der Kirche vom Staate; das Andere ist Halbheit.

Die Frage, auf deren Beantwortung Alles ankommt, ist daher: Soll der Staat mit dem, was die Kirche geschichtlich geworden ist, brechen und sie aus der öffentlichen Stellung in die private herabsetzen? Die Antwort kann nur die sein: Dies hätte der Staat zu thun, wenn es im Interesse der Gesammtheit läge. Wenn die überwiegende Zahl der Staatsbürger religionslos wäre, wenn sie auf der moralischen Höhe stünde, mit dem Rechtsinhalt des Staatswesens innerlich geeinigt das Rechte um seiner selbst willen zu thun, wenn sie die Befriedigung der idealen Bedürfnisse in Wissenschaft und Kunst suchte und fände, dann wäre die Religion für den Staat gleichgültig. Dann hätte der Staat den Einzelnen, die im Unterschiede von der großen Menge der Bürger Religiosität pflegen wollen, dies als Privatsache zu überlassen. Die Kirchen würden als religiöse Vereine Einzelner zum Staate alsdann kein anderes Verhältniß haben als jeder andere Privatverein auch. So lange aber jene Voraussetzung nicht thatsächlich vorhanden ist, kann der Staat der Kirche nicht die Rechte einer öffentlichen Corporation entziehen, und so lange er dies nicht kann, kann er auch die Kirche nicht von sich scheiden, und wenn gleichwohl das Princip der Trennung aufgestellt wird, so ist dies illusorisch und führt zu größeren Mißhelligkeiten als vorher, was durch die Erfahrung der letzten Jahre übergenug bewiesen ist. Der Hinweis auf die freie Stellung der Kirchen in Nordamerika, mit dem man etwa versuchen könnte, diese Argumentation zu entkräften, ist darum ganz hinfällig, weil die dortigen Verhältnisse ganz anders sind als die unsern. Dort hat die Kirche die Stellung, zu welcher sie bei uns durch die Geschichte

gelangt ist, überhaupt nie gehabt, so daß streng genommen gar kein Vergleich angestellt werden kann. Außerdem fragt es sich, ob die nordamerikanischen Staaten sich nicht mit der Zeit noch genöthigt sehen werden, aus ihrer Gleichgültigkeit gegen die Culte herauszutreten.

Der Staat hat als Rechtsstaat die Religion zu pflegen um des Zusammenhanges willen, in welchem Religion und Sittlichkeit zu einander stehen. Er kann sich nicht mit der bloßen Legalität seiner Bürger begnügen; die Rechtlichkeit als Gesinnung, obgleich sie sich nicht erzwingen läßt, liegt nicht außer seinem Interesse. Da überhaupt bei der menschlichen Lebensbethätigung Aeußeres und Inneres sich nicht schlechthin trennen lassen, so sucht er eine tüchtige sittliche Gesinnung seiner Bürger zu bilden und er beurtheilt nicht nur die äußeren Handlungen, sondern auch deren Motive, soweit sie zu erkennen sind. Wenn aber dem Staate an der sittlichen Bildung seiner Mitglieder gelegen ist, so kann ihm auch die religiöse nicht gleichgültig sein. Ich habe hier auf den Nachweis der Zusammengehörigkeit und gegenseitigen Abhängigkeit von Sittlichkeit und Religiosität nicht einzugehen. Es genügt hier der Hinweis auf die Thatsache, daß dieser Zusammenhang bei den Menschen, wie sie einmal sind, vorhanden ist. Der Philosophen, die sich eine religionslose Sittlichkeit aus purer Achtung vor dem autonomen moralischen Gesetze zurechtlegen, sind nur wenige. Der Staat aber hat es nicht mit einzelnen Ausnahmen zu thun, sondern mit der Masse, und diese bedarf der Religion. Auch wenn die Religion gar keine selbständige Bedeutung hätte, sondern nur als Unterstützungsmittel der Moral in Betrachtung kommen könnte, hätte der Staat, so lange nicht irgend etwas Anderes an ihre Stelle treten kann, der Religion seine Pflege angedeihen zu lassen. Sie hat aber auch eine für den Staat in Betracht

kommende Bedeutung an sich, so daß dieser um ihrer selbst willen seine Fürsorge ihr zuzuwenden hat. Es ist Thatsache, daß sich bei allen Völkern Religion findet, wenn sie auch bei vielen auf der niedersten Stufe steht. Das weist aber mit der einfachsten Logik auf das Vorhandensein einer in der Menschenseele ruhenden religiösen Anlage und auf ein allgemeines religiöses Bedürfniß zurück, und dieses Bedürfniß wird thatsächlich von der überwiegenden Mehrheit der Menschen gefühlt, selbst da wo der Gegensatz gegen die Religion mit allem Scharfsinn und hoher Gelehrsamkeit ausgebildet und mit aller Emsigkeit verbreitet wird. Es ist das unaustilgbare „metaphysische" Bedürfniß, wie es Schopenhauer nennt, das in den Philosophien wie in den Religionen seine Befriedigung sucht und das, da die Menge sich nicht zur Philosophie zu erheben vermag, vorwiegend als religiöses Bedürfniß erscheint. Sogar in unsrer Zeit der religiösen Leere und der kirchlichen Verworrenheit ist das religiöse Bedürfniß nicht ausgestorben. Sieht sich doch selbst Strauß, der für seine Person die moderne Weltanschauung und als deren edelsten Kern den Darwinismus an die Stelle der Religion setzt, in seinem Buche: Der alte und der neue Glaube, S. 291, zu dem Zugeständnisse genöthigt, „daß bis jetzt und vielleicht noch lange hin die überwiegende Mehrheit der Menschen einer Kirche bedürfen". Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, den genaueren Beweis der religiösen Angelegtheit der Menschennatur zu liefern. Es genügt für unsern Zweck, auf die Thatsache hinzuweisen, daß die Menschen, wie sie einmal sind, religiöses Verlangen haben. Ist aber dies der Fall, so gehört die Ausbildung der religiösen Anlage ebenso zur Cultur wie die Ausbildung jedes andern Zweiges der menschlichen Lebensbethätigung, und es hat also der Staat als Culturstaat der Religion ebenso wie der Wissenschaft und

der Kunst seine Sorge zuzuwenden. Auch wenn dem religiösen Glauben kein reales Sein als dessen Objekt entspräche und derselbe nur als eine Illusion anzusehen wäre, so wäre er eben eine für den Menschen nothwendige Illusion. Es ist aber noch nicht dargethan, daß aller religiöse Glaube eine Täuschung ist, und so lange als dies nicht von der Wissenschaft evident nachgewiesen ist, hat der Staat sich um so mehr an die Thatsache der Allgemeinheit der religiösen Anlage zu halten[1].

Zu diesem Ergebnisse kommen wir vom Standpunkte des Staates. Es liegt aber nicht minder im Interesse der Kirche selbst, im Zusammenhang mit dem Staate zu bleiben, wenn sie nämlich als Volkskirche bestehen soll. Verliert die Kirche ihren Halt am Staate, so ist die nothwendige Folge, daß sie zerfällt. Würde der Kirche der öffentliche Charakter entzogen, so hörte selbstverständlich auch ihre öffentliche Wirksamkeit auf; ein großer Theil derer, die sich jetzt noch zur Kirche halten und von ihr moralisch beeinflußt werden, würde völlig religionslos leben, Andere würden sich nach Neigung oder Ueberzeugung zu kleineren Gemeinschaften zusammenschaaren, die Kirche als Volkskirche aber würde zu existiren aufhören. Dies gilt sogar von der römisch-katholischen Kirche, deren Vertreter von einer Trennung vom Staate eine um so ungehindertere Bethätigung ihrer Macht auf die Gemüther sich glauben versprechen zu dürfen, wobei ihnen ganz besonders das Mittel des Beichtstuhles in Betracht kommt. Man mache sich aber einmal ein klares Bild von der vollständigen Trennung, und man wird diese Meinung aufgeben müssen. Eine nothwendige Folge der

---

1. Die Frage über die religiöse Anlage des Menschen und die Realität des Absoluten behandelt ausführlich meine „Christliche Apologetik auf anthropologischer Grundlage", 1. Band, 1872, 2. Band, 1879.

Trennung wäre doch die Aufhebung des öffentlichen Religionsunterrichtes. Sobald aber der Kirche die Einwirkung auf die Jugend fehlte, so würde die Macht des Beichtstuhls in Bälde sehr gering sein, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil es an Beichtkindern fehlte. Immerhin aber ist es vom Standpunkte der katholischen Kirche noch eher zu begreifen, wenn die Forderung der Trennung von Kirche und Staat aufgestellt wird, als wenn dies von protestantisch-kirchlicher Seite, wenn es gar vom Standpunkte des positiven evangelischen Glaubens geschieht. Was von dieser Seite für die Entstaatlichung der Kirche und deren Erhaltung und Weiterentwicklung als Volkskirche gesagt worden ist, das ist lauter Schwindel. Ja, würde man die Kirche in dem umfassenden Sinne als Volkskirche aufgeben, dann könnte man vom Gemeindeprincip ausgehen und die Freiheit der Kirche vom Staate proclamiren. So ist es aber nicht gemeint. Gerade für die Volkskirche wird das Recht der freien Gemeinde beansprucht; die Volkskirche soll entstaatlicht werden und in ihrer Selbständigkeit erst recht zur Blüthe kommen. Ich will mich mit einer Kritik dieser Ansicht hier nicht befassen, da ich in meiner Schrift über Kirche und Staat dieselbe genau widerlegt habe und da zudem der Widerspruch, in dem sie sich befindet, ein ganz offenbarer ist. Bemerken will ich nur noch, daß der ganze Schwindel von einem falschen Kirchenbegriff herrührt, den die Herren Theologen schon längst hätten aufgeben sollen. Es wird nämlich dabei von dem Begriffe der Kirche ausgegangen, wie ihn die Reformatoren aufgestellt haben, daß nämlich die Kirche sei die Gemeinschaft der Heiligen oder der an Christum Glaubenden. Von diesem Kirchenbegriffe aus kamen schon die Reformatoren in Verwirrung. Derselbe erwies sich als unbrauchbar für die durch die Reformation bedingte Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse. Von ihm

aus hätte mit einem Minimum von Consequenz die evangelische Kirche nicht in das Verhältniß zum Staate gebracht werden können, aus dem sie nun schon so lange sich wieder herauszuarbeiten trachtet. Aber die Reformatoren sahen sich eben genöthigt, in der praktischen Durchführung der Reformation ihren Kirchenbegriff zu ignoriren, da sie einen andern aufzustellen nicht vermochten. So trat eben ihre Theorie und ihre Praxis in einen unlösbaren Widerspruch. Und gerade auf denselben Kirchenbegriff nun, der sich zur Zeit der Reformation so unpraktisch erwiesen hat, gehen die modernen Kirchenverfassungstheologen wieder zurück. Sie machen dabei aber ihre Sache schlechter als die Reformatoren. Letztere verließen bei der wirklichen Gestaltung der kirchlichen Verfassung das aufgestellte Princip und stellten sich auf einen ganz andern Boden. Darin handelten sie zwar inconsequent, aber es war dies immerhin vernünftiger, als wenn moderne Kirchenverfassungsdoctrinäre von einem angenommenen Princip aus im Gegensatz gegen die Thatsächlichkeit und zum Schaden des kirchlichen Interesses ihre Kirchenverfassungsvorschläge in die Luft bauen. Jenes waren praktische Männer, die in den praktischen Fragen von den Bedürfnissen des Lebens ausgingen, und wenn sie ihre wissenschaftlichen Principien damit nicht in Einklang bringen konnten, so handelten sie recht daran, daß sie den Widerspruch stehen ließen und sich in den praktischen Fragen einfach an die Praxis hielten. Die protestantischen Theologen aber, die gegenwärtig für die Entstaatlichung der Kirche reden, verlangen die praktischen Consequenzen des reformatorischen Kirchenbegriffes und verlieren eben dadurch den Boden unter den Füßen.

Jener Begriff ist jedoch unrichtig; derselbe drückt die Idee der Kirche aus, nicht aber den Begriff derselben, wie sie wirklich existirt. Von letzterem muß aber doch ausgegangen

werden, wenn man eine Grundlage haben will, wie für die kirchliche Ordnung überhaupt, so auch für die Stellung der Kirche zum Staate. Sieht man nun die Kirche auf das an, was sie ist, so kann man keine andere Definition von ihr aufstellen als die: sie ist die äußere christliche Religionsgenossenschaft. Die Kirche ist eine Gemeinschaft; dies ist der Allgemeinbegriff, unter den der Begriff der Kirche als eine Besonderheit fällt. Die besondere Gemeinschaft, welche man Kirche nennt, ist aber die religiöse, näher die christliche Gemeinschaft. Als Gemeinschaft des inneren christlichen Lebens kann sie nicht gefaßt werden, denn das trifft auf die Gesammtheit nicht zu. Denn in dieser leben neben Solchen, denen das Christenthum Sache der Ueberzeugung und der Lebensgrundsätze, Andere, die der pädagogischen Wirksamkeit der Kirche mehr oder weniger sich hingeben, und wieder Andere, die der Einwirkung der Kirche auf ihr Innenleben sich verschließen. Gemeinsam ist diesen nur, daß sie Theil haben an den äußeren religiösen Institutionen. Demnach kann die Kirche, wie sie in Wirklichkeit existirt, nur als die äußere christliche Religionsgenossenschaft bezeichnet werden.

Damit haben wir einen Kirchenbegriff gewonnen, der über den Widerspruch, in welchen sich die Reformatoren verwickelten, hinaushilft, einen Begriff, der auf der Wirklichkeit ruhend als Basis für die Gestaltung der Verhältnisse der kirchlichen Wirklichkeit geeignet ist. Derselbe harmonirt auch mit der Bibel, wie ich dies in meiner mehr erwähnten kirchenpolitischen Schrift ausführlich dargethan habe, worauf ich jetzt zurückweise, da es zu weit führen würde, die dortigen Ausführungen hier zu wiederholen.

Als solche äußere Religionsgenossenschaft ist sie die Völker umfassende Kirche, die nach Völkern und Staaten in verschiedene

Gebiete mit eigenthümlichem Gepräge getheilt ist. Soll sie in dieser Form fortbestehen, so ist ihr Zusammenhang mit dem Staate auch aufrecht zu erhalten, wie sie nur durch Vereinigung mit dem Staate gerade diese Form gewinnen konnte. Ihre Trennung vom Staate wäre ihr Zerfall. So führt gleichmäßig das Interesse des Staates wie der Kirche zu einem Bunde zwischen Beiden, und dieses beiderseitige Interesse ist es auch, was, ohne klar verstanden zu sein, zu ihrer Verbindung geführt hat und noch jetzt trotz aufgestelltem Princip der gegenseitigen Unabhängigkeit ihren Zusammenhang aufrecht erhält.

IV.

Steht einmal fest, daß Kirche und Staat in Verbindung sein sollen und daß dieser Rechtsstaat ist, so ergibt sich ganz einfach, welche Stellung der Staat der Kirche gegenüber einzunehmen hat. Das Verhältniß kann weder das der Unterordnung des Staates unter die Kirche noch das der Gleichordnung beider sein, sondern der Souveränetät des Staates entspricht nur, daß in seiner Hand die oberste Leitung der Kirche liegt.

Dies darf aber nicht so verstanden werden, als ob ich einer Wiederherstellung des Staatskirchenthums im alten Sinne das Wort redete. Daran zu denken, fällt mir nicht im Mindesten ein. Jenes Staatskirchenthum ist durch die geschichtliche Entwicklung abrogirt und kann nimmer aufleben. Daß dieses kirchenpolitische System jemals eingeführt wurde, ist erklärlich, war aber ein Mißgriff. Es beruhte auf einem Mangel an Unterscheidung zur Zeit der Reformation, daß man, indem man die kirchlichen Institutionen unter das Staatsregiment stellte, diesem auch Glauben und christliches Leben unterwarf. Eine Oberflächlichkeit unsrer Zeit aber ist es, daß, wenn von

der obersten Leitung der Kirche durch den Staat die Rede ist, gleich an die Restituirung der alten Glaubens- und Bekenntnißherrschaft gedacht wird. Damit daß der Staat die kirchlichen Institutionen in seinen Organismus aufnimmt und seiner obersten Leitung unterstellt, ist keineswegs gesagt, daß er über Glauben und Ueberzeugung zu herrschen habe. Im Gegentheil, er hat als Rechtsstaat die religiöse Freiheit des Individuums, die eines der ersten natürlichen Menschenrechte ist, zu schützen. Er hat allgemeine Religionsfreiheit zu gewähren, und zwar näher Bekenntnißfreiheit, da sich die Freiheit des Glaubens von selbst versteht. Auch die Secten haben in ihm der freien Religionsübung sich zu erfreuen. Nur gegen religiöse Mißgeburten, welche der öffentlichen Wohlfahrt schädlich sein können, hat er einschränkend und verbietend einzuschreiten. Er hat es auch den einzelnen Gliedern der Kirche völlig freizustellen, ob und wie weit sie sich an kirchlichen Handlungen und Angelegenheiten betheiligen wollen. Aber wie er die Institute für die wissenschaftliche und künstlerische Thätigkeit in seine Pflege, Aufsicht und Leitung nimmt, die wissenschaftliche und künstlerische Ausbildung, die wissenschaftliche Arbeit und das künstlerische Schaffen den Einzelnen überlassend, so hat er auch die Institute des kirchlichen Lebens in seine Pflege und Leitung zu nehmen, ohne es dem Einzelnen zur Pflicht zu machen, an kirchlichen Handlungen Theil zu nehmen.

Darin liegt aber, daß sich der Staat keineswegs auf das bloße Aufsichtsrecht über die Kirche, das sogenannte jus circa sacra, zu beschränken hat. Ein solches genügt nur gegenüber den kleineren Religionsgenossenschaften oder S e c t e n zur Wahrung des öffentlichen Wohles und der allgemeinen Sittlichkeit, nicht aber gegenüber der in die Lebensverhältnisse des Volkes so tief eingreifenden K i r c h e. In der That hat sich auch der

Staat noch nie mit dem bloßen Oberaufsichtsrecht begnügt; er hat aus dem jus circa sacra immer Befugnisse abgeleitet, welche nicht nothwendig aus ihm hervorgehen, und der Unterschied zwischen dem jus circa sacra und dem jus in sacra war nie ein bestimmt abgegrenzter. Denn streng genommen müßte das Oberaufsichtsrecht des Staates sich nur darauf erstrecken, daß Alles das abgewendet werde, was entweder seine eigene Wohlfahrt oder die bürgerlichen Rechte der Einzelnen und die individuelle Glaubens- und Gewissensfreiheit, die er zu beschützen hat, beeinträchtigen könnte. Auf diese negative Beaufsichtigung hat sich jedoch der Staat noch nie beschränkt, auch da nicht, wo die Freiheit der Kirche in ihren eigenen Angelegenheiten im Princip aufgestellt war.

Die Stellung, welche der Staat der Kirche gegenüber einzunehmen hat, bestimmt sich positiv und genauer dahin:

1. Der Staat hat der Kirche die Rechte einer öffentlichen Corporation zuzuerkennen und ihr als solcher seinen Schutz zu verleihen. Es gebührt ihr eine Repräsentation in den Kammern, ihren Würden und Aemtern sind der Rang und die Rechte von Staatswürden und Staatsämtern zu gewähren. Jede Störung des öffentlichen Gottesdienstes ist ferne zu halten und die kirchlichen Feste sind auch durch die Ruhe des bürgerlichen Lebens zu heiligen[1].

2. Der Staat hat die Kirche auch zu pflegen durch Bestreitung der kirchlichen Bedürfnisse, wo sie keine oder keine ausreichenden Fonds und Stiftungen besitzt, besonders auch durch Dotation der Bildungsanstalten für die Diener der Kirche.

3. Wie es Sache des Staates ist, die Kirche mit den angegebenen Rechten und Vorzügen auszustatten, so gebührt ihm

1. Vergl. Bluntschli, Staatsrecht, Bd. II, S. 322.

auch die oberste Leitung der Kirche. Es kann ihm nicht gleichgültig sein, welche Lehren und Gebräuche in ihr Geltung haben, ob sie dem öffentlichen Wohle förderlich sind oder nicht. Nicht minder liegt es in seinem Interesse, daß für die Besetzung der Kirchenämter durch die rechten Männer gesorgt werde. Er hat darum mit dem Vorbehalte der Genehmigung Einsicht zu nehmen von allen kirchlichen Gesetzen, Verordnungen, synodalen Verhandlungen. Er hat den Nachweis der nothwendigen wissenschaftlichen Bildung von den Geistlichen zu fordern und das Bestätigungsrecht bei der Besetzung kirchlicher Stellen sich vorzubehalten.

4. Diese oberste Kirchenregierung hat aber nicht durch die Staatsbehörden zu geschehen, sondern durch die eigenthümlichen kirchlichen Organe, wie sie in der heil. Schrift und in der Geschichte begründet sind. Es ist darum ein unrichtiges Verhältniß, wenn die oberste Kirchenbehörde nur ein Annexum einer Staatsbehörde oder einer solchen untergeordnet ist. Der Selbständigkeit des kirchlichen Lebens einerseits und seiner Zusammengehörigkeit mit dem Volksleben andrerseits ist allein das entsprechend, daß die oberste Kirchenleitung des Staates nur in den Händen der obersten Staatsgewalt, also in Monarchien im Fürsten, ruht. Damit ist genau angegeben, wo sich die beiden Gebiete des Staates und der Kirche sondern. Man spricht seit einigen Jahren vielfach von der Sonderung des Staates und der Kirche im Unterschiede von der Trennung beider. Manche, die früher für die letztere sprachen, haben ihre Ansicht, da sich ihnen die Trennung bei näherer Betrachtung als undurchführbar erwiesen hat, dahin geändert, daß statt der Trennung eine Sonderung durchgeführt werden solle. Der Begriff der Sonderung im Unterschiede von der Trennung ist aber ein völlig unklarer und besonders unvorstellbarer, wenn

er nur so allgemein aufgestellt wird. Was soll eine Sonderung, ein Außereinandergehen beider bedeuten, ohne eine Trennung zu sein? Das muß doch gezeigt werden, sonst ist die Sonderung eine Phrase. Stellt man sich beide, Staat und Kirche, als völlig selbständig nebeneinander vor ohne einen Mittelpunkt, in dem sie zusammenlaufen, so ist nicht einzusehen, was Sonderung sein soll im Unterschiede von Trennung. Einen klaren Sinn und eine concrete Vorstellbarkeit gewinnt die Sonderung nur, wenn man sie so faßt, wie ich es eben angegeben habe, daß Staat und Kirche in der obersten Staatsgewalt geeinigt sind und von hieraus ihre selbständigen Wege gehen.

Die Frage, welche von den christlichen Confessionen als die vom Staate zu schützende, zu pflegende und zu leitende Kirche anzusehen ist, braucht nun nur aufgestellt zu werden, um nach dem Vorhergehenden sofort beantwortet zu sein. Nur solche Kirchen, welche durch die Geschichte zu Landeskirchen geworden sind, können diese Stellung im Staate einnehmen, ob es mehrere sind oder nur eine. Wenn der Staat keinen Glaubenszwang übt, wenn er die spezielle Leitung der kirchlichen Angelegenheiten, nur mit dem Vorbehalte der Genehmigung, den eigenthümlichen kirchlichen Organen, die eben in den verschiedenen Kirchen verschiedene sind, überläßt, so ist nicht einzusehen, warum er nicht denselben Schutz, dieselbe Pflege, dieselbe Oberaufsicht und Oberleitung mehreren Kirchen sollte zuwenden können. Es kommt nur darauf an, ob nur eine oder ob mehrere Kirchen durch ihre größere Ausdehnung im Lande und darauf beruhende größere Wirksamkeit auf das Volk den Anspruch erheben können, Landeskirchen zu sein. Religiöse Genossenschaften, die sich nur auf kleinere Kreise beschränken, können natürlich nicht zu Landeskirchen erhoben werden; sie können nur als Dissidenzkirchen anerkannt oder unter Umständen als Secten nur geduldet werden, und

eine Kirche, die in einem Lande Landeskirche ist, kann in einem anderen Dissidenzkirche sein. Können mehrere Kirchen gemeinsam die Stellung von Landeskirchen einnehmen, so kann der Umstand, daß der moderne Staat kein confessioneller ist, durchaus nicht, wie zuweilen geglaubt wird, ein Grund für die Trennung zwischen ihm und der Kirche sein. Ebenso ist es jetzt ersichtlich, daß es durchaus nichts Unangemessenes ist, wenn ein katholischer Landesfürst Summepiscopus der evangelischen Kirche seines Landes ist. Er nimmt ja diese Stellung nur ein, weil er Staatsoberhaupt ist. Den Summepiscopat der Fürsten auf andere Weise ableiten als eben aus der Staatsautorität, ist ja eine so offenbare Thorheit, daß man sich mit einer Kritik derselben nicht zu befassen braucht.

Als solche Landeskirchen können bei uns nur in Betracht kommen die römisch-katholische und die evangelisch-protestantische Kirche, letztere entweder als lutherische oder als reformirte oder als unirte. Was insonderheit die katholische Kirche betrifft, so kann dieselbe, trotz ihrer großen Ausdehnung in allen Ländern und trotz ihrer Zusammenfassung unter Einem sichtbaren Haupte, als Landeskirche keine wesentlich andere Stellung zum Staate einnehmen als die protestantische, welcher die Einheit fehlt. In jedem Lande, wo sie Landeskirche ist, hat sie sich der obersten Staatsgewalt zu unterstellen, wie sie sich des Schutzes und der Pflege des Staates zu erfreuen hat.

Hat aber der Staat die Oberleitung der Kirche, so soll er als Rechtsstaat dieselbe auch in gerechter Weise üben. Verwerflich ist es, wenn er sich lediglich auf den Standpunkt des formalen Rechtes stellt, wenn er Gesetze ohne Rücksicht auf Wesen und Interesse der Kirche, Gesetze vielleicht feindseliger Art aufstellt und mit allen Mitteln des Zwanges durchzuführen sucht. Es besteht gegenwärtig in gar manchen Menschen in den

verschiedensten Lebensstellungen ein wahrer Haß gegen Alles, was Religion und Kirche heißt, und dieser Haß sucht sich oft, auch in ganz glatter Form, in der Oeffentlichkeit zur Geltung zu bringen. Der Staat hat sich zu hüten, daß dem nicht Raum gegeben werde. Will der Staat Rechtsstaat sein im wahren Sinne des Wortes, nicht ein Staat, der principlos Gesetze macht, sondern der sich auf das Princip des Rechtes stellt, so muß er die von ihm einmal als Landeskirche aufgenommene und anerkannte Kirche nach ihren Grundsätzen behandeln, und hat nur dem entgegen zu treten, was dem Staate selbst als Rechts- und Culturstaat entgegen steht, also z. B. jeder Beeinträchtigung der Glaubens- und Gewissensfreiheit, jedem Eingriffe in die Herrschaftsrechte, die allein dem Staate gebühren. Völlig verkannt wird aber die Stellung des Staates zur Kirche, wenn derselbe offensiv gegen diese auftritt, und im Falle er genöthigt sein sollte, repressiv gegen die katholische Kirche einzuschreiten, ist es ein materiales Unrecht, wenn er dasselbe Verfahren gegen die protestantische Kirche anwendet, die sich zu ihm von Anfang ihres Bestehens an in ein freundliches Verhältniß gesetzt hat. Hierin ist in den letzten Jahren sehr viel gefehlt worden.

Nach dieser principiellen Feststellung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche bedarf es über die einzelnen kirchenpolitischen Conflicte nur weniger Sätze. Stünden diese Grundsätze in Geltung, dann wären die gegenwärtigen Streitigkeiten zum Theil gar nicht entstanden und andere würden leicht zu schlichten sein. Die Frage der obligatorischen Civilehe z. B. wäre nicht aufgekommen. Denn untersteht die Kirche der obersten Leitung des Staates, sind ihre Institute in den Staatsorganismus aufgenommen, so ist nicht einzusehen, warum der Staat dem kirchlichen Trauungsact nicht sollte bürgerliche Rechtskraft zuerken-

nen können. Die Civilehe wäre dann nur als eine facultative nothwendig für diejenigen, welche die kirchliche Einsegnung nicht wünschen. Die Frage wegen der gemischten Schule würde nur als eine Zweckmäßigkeitsfrage existiren für solche gemischten Gemeinden, für welche es einen unverhältnißmäßigen Kostenaufwand verursachen würde, zwei Schulen zu unterhalten. Im Allgemeinen aber könnte der Staat die confessionellen Schulen belassen, da sie ja auch als solche unter seiner Aufsicht und Leitung stünden.

Was endlich die Maigesetze betrifft, so ist der Widerspruch, in dem dieselben gegen das in der Verfassung aufgestellte Princip der Freiheit der Kirche ein so offenbarer, daß man darüber gar nicht sollte zu reden brauchen. Aber freilich die Artikel 15 und 18 stehen in der Fassung, welche sie im Frühjahr 1873 durch die oben angegebenen Zusätze erhalten haben, im Widerspruch mit sich selbst. Die ursprünglichen Artikel sprechen die Freiheit der Kirche aus, die Zusätze dagegen die Unterordnung derselben unter den Staat, ohne daß eine höhere Einheit, aus welcher beide Principien hervorgingen, gefunden wäre. Die Maigesetze gehen nun aus der in den beiden Zusätzen ausgedrückten Bestimmungen hervor, ignoriren dagegen den in den ursprünglichen Paragraphen ausgedrückten Grundsatz der kirchlichen Freiheit. Eines dieser Gesetze aber geht sogar nicht einmal aus der strengsten Staatsaufsicht über die Kirche hervor. Das ist das Gesetz über die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen, welches außer der Bestimmung, daß zur Bekleidung eines geistlichen Amtes die Ablegung der Entlassungsprüfung auf einem deutschen Gymnasium und die Zurücklegung eines dreijährigen theologischen Studiums auf einer deutschen Universität erforderlich ist, auch noch die Ablegung einer allgemein wissenschaftlichen Staatsprüfung verlangt. Es springt aber in die Augen, daß wenn die Theologen ihre Studien auf deutschen

Gymnasien und Universitäten absolviren, die Anordnung einer allgemein wissenschaftlichen Staatsprüfung neben der theologischen Fachprüfung gar keinen Grund hat. Die Theologen treten auf die Universität mit derselben allgemeinen Bildung wie die Studirenden der anderen Facultäten. Es läßt sich also nicht wohl einsehen, warum sie anders behandelt werden sollen als diese, von denen nach Zurücklegen der Universitätsstudien nur ein Fachexamen verlangt wird, ganz besonders, da thatsächlich die Studirenden der Theologie sich im Allgemeinen mehr als andere mit außerfachlichen Studien befassen. Es hat die Anordnung dieser Prüfung um so weniger Grund, als man gegenwärtig die Wirksamkeit der Geistlichen immer mehr auf das rein kirchliche Gebiet zu beschränken sucht. Will man von den künftigen Kirchendienern etwas mehr fordern als das bloße Fachstudium, so lege man ihnen ein förmliches Studium der Philosophie auf. Dieses stünde erstens mit der Theologie in genauem Bezug und würde zweitens die vollständige Garantie bieten für die allgemeine Weiterbildung der Theologen.

Mit Recht hat darum die badische Regierung soeben den Kammern einen Gesetzentwurf vorgelegt, wornach die seit einer Reihe von Jahren auch in Baden bestehende Anordnung einer allgemein wissenschaftlichen Prüfung der Geistlichen zurückgenommen werden soll, und es wäre nur zu wünschen, daß dies in Preußen bald Nachfolge fände. Die Regierung hat dabei nur den großen Fehler gehabt, durch Vereinbarung mit der Curie in Freiburg diese Vorlage vor die Kammern zu bringen, hat also den Concordatsweg wieder betreten und ist damit in Widerspruch mit den seit 1860 geltenden kirchenpolitischen Grundsätzen getreten. Dagegen hätte die Regierung allen Grund gehabt, von sich selbst aus ein Gesetz, dem jede materiale rechtliche Begründung mangelte und das die Ursache so vielen

Streites geworden ist, aufzugeben und eine darauf bezügliche Vorlage an die Ständekammern zu machen. Ergötzlich ist es aber, daß die nationalliberale Partei in Baden, welcher das fatale Examengesetz recht eigentlich zu verdanken war, nun die Aufhebung desselben Gesetzes als einen von ihr errungenen Sieg geltend zu machen sucht. Dazu gehört wahrhaftig große Einbildungskraft, hervorragender Muth und noch andere gute Eigenschaften. Nein, diese Partei hat wahrhaftig keine Ursache zu triumphiren. Die Aufhebung des Examengesetzes ist im Rechtsbewußtsein begründet, denn das Gesetz selber war ein Unrecht. Der Staat halte überhaupt in den Beziehungen der Kirche genau die Linie des Rechtes ein, so wird er das Rechtsbewußtsein des Volkes für sich haben und eine moralische Macht besitzen, gegenüber welcher etwaige kirchliche Uebergriffe nichts auszurichten vermögen.

V.

Was nun noch die besonderen Streitigkeiten innerhalb der protestantischen Kirche betrifft, so bewegen sich dieselben um die zwei Fragen über das Bekenntniß der Kirche oder die Geltung der reformatorischen Bekenntnißschriften und über die Kirchenverfassung. Ueber die erstere dieser Fragen habe ich Folgendes vorzutragen:

Bekenntnißschriften im eigentlichen Sinne des Wortes waren die symbolischen Bücher niemals. Unter Bekenntniß kann, streng genommen, nur der Ausdruck der Glaubensüberzeugung einer aus mündigen Gliedern bestehenden religiösen Gemeinschaft verstanden werden. Das ist aber die Kirche nicht, und auch zur Zeit der Reformatoren bestand die evangelische Kirche nicht als freie Glaubensgemeinschaft. Die Bekenntnißschriften waren

daher auch damals keine wirklichen Bekenntnisse, denn sie gingen nicht aus dem Glauben der Kirche als solcher hervor. Sie waren vielmehr Normen für die Lehrthätigkeit in der Kirche und wurden als solche zum Theile gewaltsam den Predigern aufgezwungen.

Wir haben also, um in dieser Frage eine klare Entscheidung treffen zu können, vor Allem den bestimmten Unterschied festzuhalten zwischen Bekenntniß als Glaubensausdruck der Gemeinschaft und Lehrnorm als dem Gesetz, das die Lehrfreiheit in bestimmte Schranken weist. Von ersterem müssen wir vom Begriffe der Volkskirche aus, die nicht als Glaubensgemeinschaft gefaßt werden kann, vollständig absehen. Die Frage kann nur die sein, ob die reformatorischen Bekenntnißschriften die Geltung von Lehrnormen beanspruchen können oder nicht, und diese Frage muß entschieden verneint werden. Ein Lehrgesetz muß sich der Natur der Sache nach auf möglichst wenige, allgemeine und feststehende Sätze beschränken. Je mehr der Subjectivität freier Spielraum gelassen wird, desto lebendiger und darum fruchtbarer wird die Lehrthätigkeit; und beruht der Segen der christlichen Lehrwirksamkeit überhaupt in erster Linie auf dem Eindruck der die christliche Wahrheit als Ueberzeugung in sich tragenden Persönlichkeit, so erfordert ganz besonders der Protestantismus die Freiheit der christlichen Ueberzeugung. Der Protestantismus verdankt seine Entstehung dem Geltendmachen der Rechte des nach religiöser Wahrheit und ewigem Heile fragenden Subjekts gegenüber der Objectivität der kirchlichen Autorität. Die protestantische Kirche muß darum, ihrem Principe gemäß, der Lehrfreiheit möglichst weite Grenzen gewähren, und wenn sie dies nicht gethan hat, so ist sie eben ihrem Principe ungetreu geworden. Die symbolischen Bücher der evangelischen Kirche gehen aber so sehr in das Detail theologischer Untersuchungen und Subtilitäten ein, daß, wenn die Lehrthä-

tigkeit in ihr an diese gebunden sein soll, die protestantischen Prediger noch unfreier sind als die katholischen Priester. Als theologische Arbeiten, die durch die Zeitkämpfe hervorgerufen wurden, tragen sie viel zu sehr das Gepräge ihrer Entstehungszeit an sich und sind viel zu wenig frei von Einseitigkeiten, welche die Streitigkeiten gewöhnlich im Gefolge haben, als daß ihnen ein normatives Ansehen auch für die Folgezeit zuzugestehen wäre. In der That bezeichnen sie nur das, wenn auch noch so kräftige und mit noch so großen Vorzügen ausgestattete, Anfangsstadium der protestantischen Theologie, über welche die theologische Arbeit der späteren Zeit weit hinausgeschritten ist. Kein einziger bedeutenderer Theologe der Gegenwart bindet sich strenge an die Bekenntnißschriften, und wollte man es mit der Verpflichtung auf sie ernst nehmen, so müßten die meisten Pfarrer abgesetzt werden. Wenn sie aber nicht mehr absolut verbindend sein können, wo ist dann die Grenze, an der ihre Geltung aufhört und die Freiheit anfängt? Die Theologen sind auch immer in Verlegenheit, wie weit sie die Bekenntnisse für verbindlich erklären sollen. Da sucht sich der eine auf diesem, der andere auf jenem Wege zu helfen, und überall sieht man Unsicherheit und Unklarheit. Beck glaubt die Frage damit gelöst zu haben, daß er die Lehren der symbolischen Bücher unter die Autorität der heil. Schrift stellt. „Denn, sagt er[1], alle Einzelbestimmungen der symbolischen Bücher stellen sich selbst unter die heil. Schrift als ihre norma normans. Diese Bestimmung ist Grundbestimmung vor und über allen andern Bestimmungen, es ist das Princip, der oberste Grundsatz, der König, welcher die einzelnen Lehrbestimmungen alle als Unterthanen unter sich hat, statt selbst durch diese gebunden und abgesetzt werden zu

1. Gedanken aus und nach der Schrift, S. 85.

dürfen. Die Bekenntnißschriften haben alle Autorität nicht von ihrer kirchlichen Autorität, sondern haben diese nur von des Herrn Autorität d. h. von der Wahrheit der Lehre, die aus Gottes Wort darin verfaßt sein will und verfaßt sein muß; wo dies zweifelhaft und streitig wird, ist immer wieder geistlich, nicht weltlich darüber zu richten, ist auf die Schrift als ausschließlichen Richter und Prüfstein zurückzukehren, eben weil nur diese gelehrt und geglaubt sein will, nichts Anderes." Dieses Premiren der obersten Autorität der heil. Schrift wäre nun an sich schon recht. Aber man muß doch fragen: Wozu braucht man denn noch die Verpflichtung auf die Bekenntnißschriften, wenn deren Autorität nur eine bedingte sein soll? Wenn diese nur so weit normativ sein sollen, als die Uebereinstimmung ihrer Lehren mit der heil. Schrift eine sichere ist, sind sie da nicht rein überflüssig, ist die Verpflichtung auf sie, insofern sie mit der heil. Schrift übereinstimmen, nicht eben so viel als gar keine und eigentlich nur eine Verpflichtung auf die heil. Schrift selbst?

Hören wir, wie Luthardt die Sache auffaßt: „Die Verpflichtung geht nicht auf jedes und alles Einzelne, was in den Bekenntnißschriften steht, nicht auf jede einzelne Beweisführung, nicht auf die wissenschaftlich-theologische Ausführung, nicht auf die einzelne Wortfassung, selbst nicht auf die Privatäußerungen Luthers und Melanchthons, wie sie etwa mit unterlaufen. In dieser hier verneinten Ausdehnung hat kein einsichtiger Theologe in unserer Kirche jemals die Verpflichtung verstanden, und keiner, auch unter den strengsten Theologen unserer Tage, versteht sie so, sondern die Verpflichtung geht nur auf die Lehre selbst, das heißt auf diejenige Erkenntniß der christlichen Wahrheit, wie sie unsrer Kirche vor andern eigenthümlich und in den Bekenntnißschriften in ihrer reichen Mannigfaltigkeit in dem Zusammenhang ihrer einzelnen Bestandtheile positiv und negativ nieder-

gelegt ist. Allerdings geht die Verpflichtung nicht blos auf den „Geist“ des Bekenntnisses, den ein Jeder etwa nach Belieben fassen könnte; denn der „Geist“ unsrer Kirche spricht sich eben in ihrer Lehre aus, die im Bekenntniß niedergelegt ist. Aber ebensowenig natürlich geht sie auf den „Buchstaben“, sondern auf den Inhalt des Bekenntnisses. Aber man kann sie auch nicht auf allgemeine „Grundsätze“ oder „Grundlehren“ beschränken, bei denen stets ungewiß und dem Belieben anheim gestellt bliebe, was man darunter zu verstehen habe, sondern auf die Lehre unsrer Kirche, wie sie hier zu klarem und bestimmtem Ausdruck gekommen ist[1]“. Damit also soll die Sache erledigt sein? Gedrängt durch die Thatsache, daß Niemand in absoluter Weise durch die Bekenntnisse sich gebunden erachtet, gibt Luthardt zu, daß die Verpflichtung ihre Beschränkungen habe. Aber welcher Art sind die Beschränkungen, welche er zugibt? Von der Art, daß sie so gut sind als gar keine. Wer wird denn daran zweifeln, daß nicht die einzelne Wortfassung oder jede einzelne Beweisführung oder gar noch Privatäußerungen Luthers und Melanchthons verbindend sein sollen? Es kann sich doch wahrhaftig nur darum handeln, ob oder in wie weit die Lehre als Gesetz für kirchliche Predigt und christlichen Unterricht gelten kann. Um die Lehre und nur um die Lehre dreht sich ja der Streit. Die Lehre aber in allen ihren Theilen, nicht nur die „Grundlehren“, hält Luthardt für verbindlich. Also auch solche Lehren der symbolischen Bücher, welche nachweisbar unrichtig sind, wie z. B. die Lehre von der Kirche oder die vom freien Willen, selbst wie diese in der Augsburgischen Confession vorgetragen ist, sind nach Luthardt für das kirchliche Lehramt normativ. Da hat man nichts weiter als den Bekennt=

1. Vorträge über die Moral des Christenthums, S. 232 ff.

nißzwang in seiner ganzen Strenge, und wenn Luthardt die Verpflichtung nicht in ganzer Ausdehnung verstanden wissen will, so ist dies nur ein Schein.

Nicht minder tritt die Verlegenheit, in der man sich mit den Bekenntnißschriften befindet, in den Verpflichtungsformeln zu Tage. Klar und bestimmt sind diese nur dann, wenn sie das Recht der freien Forschung völlig ausschließen, wie dies bei der auf der badischen Generalsynode vom Jahre 1855 festgesetzten der Fall war. Da dies aber gegen Geist und Recht des Protestantismus verstößt, so sah man sich in den meisten Landeskirchen genöthigt, gewisse Beschränkungen in die Verpflichtungsformeln aufzunehmen. Anstatt daß aber diese ganz bestimmt gefaßt wären, bewegen sie sich, wie die protestantische Kirchenzeitung von der in Preußen geltenden sich einmal ausdrückt, in diplomatischer Ungenauigkeit. Die natürliche Folge davon ist, daß die Verpflichtung von dem einen enger, von dem andern weiter gefaßt wird und daß es schließlich nur auf das moralische Ermessen des Einzelnen ankommt, ob und wie weit er sich durch die Bekenntnisse für gebunden erachtet. Was soll nun aber eine Verpflichtung, die Jeder fassen kann wie er will? Hat sie denn überhaupt Sinn und Zweck? Die Bekenntnisse sollen die gesetzlichen Lehrnormen sein und doch keine unbedingte Geltung haben können! Was nicht unbedingt verbindend ist, was Jeder deuten kann, wie er will, das eignet sich doch nicht zum Gesetz. Es kann nur *eine* Alternative geben: entweder sind die Bekenntnisse unverbrüchliches Lehrgesetz oder sie können überhaupt nicht mehr Lehrnorm sein. Ersteres ist unmöglich, wie bereits angeführt wurde; daher bleibt nur übrig, daß sie als Lehrnormen aufgegeben werden. Auf andre Weise ist keine Klarheit zu schaffen.

Wie soll ferner das Universitätsstudium der Theologen mit

der Verpflichtung auf die Bekenntnisse in irgend welchen Einklang zu bringen sein? Das Amt und das Studium, das zum Amte vorbereitet, müssen doch in Uebereinstimmung stehen. Die Professoren der Theologie genießen bekanntlich eine sehr weit gehende Lehrfreiheit. Wie reimt sich nun damit ein Ordinationsgelübde, das die in das kirchliche Amt Eintretenden an die Bekenntnisse bindet? Während der Studienjahre sitzen die Theologen vor der freien Wissenschaft und nehmen die Resultate der Entwicklung der Wissenschaft in sich auf, und wenn sie in's Amt treten, sollen sie sich verbindlich machen, sich in Predigt und Religionsunterricht genau an die Lehrfestsetzungen längst vergangener Zeiten zu halten! Führt solcher Zwang nicht zur Heuchelei, und ist diese nicht das gefährlichste Gift der Kirche? Für jeden Unbefangenen muß es klar sein, daß es nur zwei Möglichkeiten gibt: entweder müssen die Geistlichen auf ein Bekenntniß verpflichtet werden, dann muß das Gleiche gelten für die academischen Docenten der Theologie, oder wenn man diesen Freiheit gestattet, so muß man sie auch den Geistlichen gewähren. Tertium non datur. Das Erste ist aber eine Unmöglichkeit, wenn die Theologie nicht aufhören soll, eine Facultätswissenschaft zu sein. Will man das theologische Studium in eine Verfassung bringen, daß es mit dem bekenntnißtreuen Lehramte harmonirt, so entferne man es von den Universitäten und verweise es in besondere theologische Bildungsanstalten, in Seminarien 2c. Welche Früchte dies aber bringen würde, ist so klar, daß es nicht ausgeführt zu werden braucht. Mit Recht sagt die Schrift: moderne Kirchenbaupläne: „Es braucht keinem Deutschen gesagt zu werden, welche Folgen es für die Bildung der künftigen evangelischen Geistlichkeit haben müßte, wenn dieselbe nicht mehr von dem freien Luftstrom der academischen Atmosphäre durchzogen würde. Die zweifel-

lose Wirkung wäre, auch in Beziehung auf das Volk, daß die Bildung ihrer Geistlichkeit, auf eine niedrigere Scala angelegt, mehr nur auf Prakticismus und Nutzbarkeit oder gar auf Effect und Schein als auf Einführung in gründliche Erkenntniß der Wahrheit gerichtet werden würde."

Man sagt nun freilich, die Bekenntnisse bestehen einmal zu Recht, sie sind der Ausdruck des Glaubens der evangelischen Kirche, wer sie nicht annehmen will, der trete aus und verlange am allerwenigsten ein kirchliches Lehramt! Dieser Einwand, so scheinbar unumstößlich er ist, ist gleichwohl ein armseliger. Wie kann man denn meinen, vom rein formalen Rechtsstandpunkt aus über die höchsten Angelegenheiten des Geistes entscheiden zu können! Wem verdankt denn die protestantische Kirche ihr Dasein? Beruhte ihre Entstehung nicht auf einem Durchbrechen der bestehenden gesetzlichen Autorität? Wer jenen Grund geltend macht, muß consequenter Weise die Reformation verwerfen; für ihn also ist die Nothwendigkeit des Austritts aus der evangelischen Kirche gegeben; er muß dieser das Recht der Existenz absprechen und katholisch werden. Wer protestantisch sein will, muß das Recht der freien Forschung und des geistigen Fortschrittes, der jederzeit ein Durchbrechen der alten Formen verlangt, anerkennen. Die protestantische Kirche ist freilich mit dem Grundsatze der freien Forschung in einer schwierigen Lage, indem sie neben denselben ein in's Einzelne ausgeführtes Glaubensbekenntniß stellte. Damit sind zwei Principien gegeben, die sich ausschließen; die freie Forschung ist in Verbindung mit dem Bekenntnißzwange auf einen so kleinen Raum beschränkt, daß sie so gut ist wie gar keine. Eine höhere Einheit, aus der beide Principien gleichmäßig hervorgehen, ist nicht gefunden. Was ist natürlicher als der Streit beider Principien? In der That ist die ganze Geschichte der protestantischen Kirche von diesem Streite durchzogen.

Es mußten sich naturgemäß zwei Richtungen bilden, von denen die eine sich an das Recht der freien Forschung, die andere an die reformatorischen Glaubensbekenntnisse hält, und in dem die Geschichte bewegenden Streite ist bald das eine Princip oben, bald das andere. Wer soll nun Recht haben? Kann man bei diesem Sachverhalte die Entscheidung geben wollen: wer die Lehren der Bekenntnißschriften nicht annimmt, müsse eben aus der Kirche austreten? Wer bliebe denn noch in der evangelischen Kirche, wenn alle nicht ganz bekenntnißtreuen Glieder derselben ausgeschlossen würden? Müßte nicht unter dieser Voraussetzung die evangelische Kirche aufhören zu existiren? Man bedenke doch auch, was man sagt! Von den Gliedern unserer Kirche, die ihr von Kindheit an angehören, kann man doch unmöglich verlangen, daß sie in ihrer religiösen Ueberzeugung sich an die Lehrfestsetzungen der Reformation halten, und von den Lehrern der Kirche kann man wieder nicht verlangen, daß sie das Princip der freien Forschung aufgeben.

Der schrankenlosen Lehrfreiheit soll mit alledem nicht das Wort geredet sein. Einer bestimmten Lehre bedarf die Kirche, sonst hat es mit ihr ein Ende. Es müssen gewisse Glaubens- und Lehrsätze aufgestellt werden, an welche Jeder, der ein kirchliches Predigt- oder Lehramt hat, gebunden sein muß, aber auch stricte gebunden sein muß. Dies müssen jedoch solche Sätze sein, welche sich zur Lehrnorm auch wirklich eignen, im strengen Sinne des Wortes, Sätze, die das ausdrücken, was von der evangelischen Predigt und dem evangelischen Religionsunterrichte absolut verlangt werden muß. Sie müssen ferner der Art sein, daß das Princip der freien Forschung neben ihnen bestehen kann, sie müssen sich also in möglichst weiter Allgemeinheit halten, ohne daß sie deshalb unbestimmt und beliebiger Umdeutung ausgesetzt wären. Zu solchen Lehrnormen eignen sich

nur diejenigen Glaubenssätze, mit denen das evangelische Christenthum steht und fällt, und damit haben wir einen Grundsatz, mit dem das Recht der freien Forschung sehr wohl zu vereinbaren ist und an welchem dieses seine naturnothwendige Schranke hat. Denn das bringt die Natur der Sache mit sich, daß die freie Forschung eine christliche und zwar eine evangelisch-christliche sein muß. Es kann doch nicht geduldet werden, daß die wesentlichsten Lehren des evangelischen Christenthums negirt werden, und es muß sich doch herausstellen lassen, worin diese bestehen. Bei der Verschwommenheit, wie sie in der liberalen Partei der protestantischen Kirche herrscht, die es, nur immer kämpfend gegen die Dogmen, ganz unbestimmt läßt, was das Christenthum eigentlich ist, oder gar dasselbe, was auch vorkommt, mit dem Zeitgeiste identificirt, kann man sich doch nicht beruhigen. Eine kirchliche Ordnung fordert auch eine bestimmte Lehre, und man mag gegen die Dogmen sagen, was man will, ohne kirchliche Lehrsätze oder Dogmen ist selbstverständlicher Weise keine kirchliche Predigt und überhaupt keine Kirche möglich. Mögen die Ansichten über das Christenthum in verschiedenen Zeiten noch so sehr variiren, und mag die Theologie in ihrer fortschreitenden Entwickelung noch so viele alten Anschauungen abrogirt haben, Etwas muß bleiben, das der ewig gültige Kern der christlichen Religion ist, und eine Richtung, die auch diesen verläßt, hört eben auf christlich zu sein und hat in der Kirche keine Geltung zu beanspruchen. Diejenigen Glaubenssätze, welche das Wesen des Christenthums ausdrücken, wie dieses in die Erkenntniß aufgenommen ist, gehören nicht zu den wechselnden Formen, sondern sie müssen dauernde Gültigkeit haben, und mit ihrem Aufgeben ist das Christenthum selbst aufgegeben. Ueber sie kann die freie Forschung nicht hinausschreiten, so lange diese noch eine christliche sein will, ihre Verbind=

lichkeit bildet darum gegen dieses Princip der protestantischen Kirche keinen Gegensatz.

Als die Grundwahrheiten des evangelischen Christenthums aber müssen, wenn man der freien Forschung den möglichst weiten Spielraum läßt, folgende gelten:

I. Die Persönlichkeit Gottes. Sie bildet die erste Voraussetzung des Christenthums, was gar nicht ausgeführt zu werden braucht; dem Pantheismus ist in der Kirche keine Stätte zu gewähren.

II. Die persönliche Fortdauer des Menschen nach dem Tode. Auch dies ist eine Voraussetzung des Christenthums.

Schon die Religion überhaupt fordert diesen Glauben, wie derselbe auch thatsächlich in allen Religionen als ein wesentlicher Bestandtheil sich findet[1].

Das Christenthum insbesondere aber als die Religion der Erlösung hat ohne diesen Glauben keinen Sinn.

Bilden diese beiden Artikel die Voraussetzungen des Christenthums, so wird die specifische Eigenthümlichkeit der christlichen Religion in dem Glaubenssatze ausgedrückt:

III. Christus ist der Erlöser, die christliche Religion die Religion des Heiles oder der Erlösung.

Das Christenthum will die absolute Religion sein, und dies kann es nur sein als die Religion der Erlösung. Für diese erklärt es sich auch; darüber kann gar kein Zweifel obwalten. Sein Mittelpunkt aber ist die Person Christi. Mag man nun der Lehre über die Person Christi alle nur mögliche Freiheit gewähren: das Eine muß unbedingt gefordert werden, daß seiner Person und seinem Werke der erlösende Charakter gewahrt wird.

---

1. Vgl. meine Christliche Apologetik, Bd. I, S. 144 ff., 233 ff.

Neben diesen drei Artikeln hat die evangelische Kirche als ihre unterscheidenden Grundlehren noch die zwei Sätze festzuhalten:

IV. Die Aneignung des christlichen Heiles geschieht durch den persönlichen Glauben an Christum als den Erlöser: die Rechtfertigung durch den Glauben.

V. Die alleinige Fundamentalquelle des christlichen Glaubens und Richtschnur des christlichen Lebens ist die heilige Schrift.

In necessariis unitas!

VI.

Ueber die Kirchenverfassungsfrage endlich erlaube ich mir, im Nachstehenden das Wesentliche einer Abhandlung hier anzufügen, welche ich über die preußische Kirchengemeinde und Synodalordnung bald nach deren Veröffentlichung geschrieben habe, welche aber damals, was recht bezeichnend ist, in keine Zeitschrift Aufnahme finden konnte, weil sie sich zu Gunsten dieser Kirchenordnung ausspreche. Diese Abhandlung enthält vollständig die Anwendung meiner oben dargelegten kirchlichen Grundsätze auf die evangelische Kirchenverfassungsfrage, weshalb sie hier eine ganz geeignete Stelle findet.

Die unterm 10. September 1873 publicirte preußische Kirchengemeinde- und Synodalordnung ist, wie sich erwarten ließ, sofort der Gegenstand eifriger Besprechung und Bekämpfung in den Blättern der verschiedenen kirchlichen und politischen Parteien geworden. So sehnlich von mehr als einer Seite für die evangelische Kirche Preußens eine Presbyterial- und Synodalverfassung herbeigewünscht und so eifrig sie angestrebt

wurde, so wenig Begrüßung fand die endlich zur Einführung verkündete Kirchenordnung. Die kirchlichen Liberalen, welche von einer freien Kirchenverfassung, die dem Laienelemente die gebührende Geltung verschaffen werde, eine Erneuerung des christlichen Volkslebens, die Wiedergewinnung der der Kirche Entfremdeten erwarten, sahen sich bitter getäuscht, und ihre Preßorgane sprachen sich recht ungehalten aus, obgleich sie sich klugheitshalber scheuten, geradezu feindlich gegen die neue Ordnung aufzutreten. Bei dieser oppositionellen Stimmung der Liberalen und bei dem Horror, den auf der andern Seite die Lutheraner gegen jeden Gedanken einer Synodalverfassung haben, war für die nächste Zeit die Schärfung der Gegensätze und der Ausbruch ernster Conflicte zu befürchten.

Diese Befürchtung ist nicht eingetroffen. Es war mit dieser Kirchenordnung ein Mittelweg eingeschlagen, auf welchem jede Partei doch etwas finden konnte, das ihr die Sache erträglich machte. Die Orthodoxen gaben sich, vornehmlich im Hinblick auf die in § 34 und 35 ausgesprochene Forderung kirchlicher Qualitäten für das Wahlrecht und die Wählbarkeit, damit zufrieden, daß die Kirchenordnung nicht noch schlimmer ausgefallen sei. Die Partei des Protestantenvereins versöhnte sich, nachdem die anfänglich, freilich ohne jeden Grund, gehegte Hoffnung, es sei die Kirchenordnung nicht als ein Definitivum zu betrachten, sondern nur als ein Entwurf, dessen Rechtsgültigkeit erst von den Beschlüssen der zu berufenden Generalsynode und der Landesvertretung abhängen soll, gescheitert war, vorderhand auch mit derselben. Zwar waren diesen Herren außer den Superintendenten, Consitorien u. s. w. ganz besonders die beiden angeführten Paragraphen der Verfassung entsetzlich im Wege. Nachdem aber diese in der Instruction vom 31. Oktober 1873 eine milde Auslegung erfahren hatten, trösteten sie sich

und erklärten sich bereit, die angekündigte Verfassungsarbeit mit ihren Kräften zu unterstützen.

Eine wirkliche Versöhnung mit der neuen Kirchenverfassung hat jedoch auf keiner dieser beiden Seiten stattgefunden. Macht sich der Gegensatz auch nicht in offenem Kampfe geltend, so besteht er doch. Das Programm des Protestantenvereins insbesondere ist ein ganz anderes, als was die Bestimmungen der neuen Kirchenverfassung anordnen, und wenn derselbe sich gleichwohl mit dieser befreundet zeigt, so geschieht es nur in der Hoffnung und zu dem Zwecke, vom Boden dieser Verfassung aus die eigenen Verfassungspläne mit der Zeit realisiren zu können. Die liberale Partei kann sich wahrhaft und auf die Dauer nicht befreunden mit einer Kirchenverfassung, welche mit Superintendenten, Consitorien, Oberkirchenrath und landesherrlichem Kirchenregiment nicht vollständig aufräumt. Nur die consequente Durchführung des reinen Gemeindeprincips kann in ihrem Plane liegen, und von diesem Standpunkte aus muß man sich gegen die wesentlichsten Bestimmungen der Kirchenordnung in Opposition befinden.

Die protestantische Kirchenzeitung macht in ihrem Artikel „die Verordnungen vom 10. September" in Nr. 39, 1873 der Kirchenordnung zum Vorwurf, daß sie ein Compromiß sei, und prophezeit ihr deshalb ein baldiges Lebensende. Einige Jährlein werde sie wohl ihr Dasein fristen können, dann aber an innerem Siechthum zu Grunde gehen. „Dauernd lebensfähig ist nur das Naturwüchsige, und naturwüchsig ist diese Verfassungsbildung wahrlich nicht, sondern ein gewaltsames Product, ein ächtes Kind der Compromisse. Weder durchgehends nach dem Wunsch des Cultusministeriums noch nach dem des Oberkirchenraths, weder eine geradezu beleidigende Verfassungsumgehung noch eine irgendwie befriedigende Verfassungsausführung, weder

ein Bruch mit dem königlichen Consistorialismus noch eine Stärkung derselben, hin- und hergezerrt zwischen verschiedenen Systemen und entgegengesetzten Behörden, setzt dieser Verfassungsplan uns noch darüber in Erstaunen, daß er sich schließlich wenigstens nach außen immerhin so manierlich präsentirt. Lange wird der äußere Schein nicht vorhalten, und die inneren Fehler werden die leichte Hülle durchbrechen." Ob und wie die Kirchenordnung ein Compromiß zwischen Cultusministerium und Oberkirchenrath ist, vermag ich nun nicht zu beurtheilen, da es mir unbekannt ist, ob und wie weit das Cultusministerium links und der Oberkirchenrath rechts wollte. Ohne aber hierüber unterrichtet zu sein, läßt sich doch über die Frage der Naturwüchsigkeit oder Nichtnaturwüchsigkeit, ob und warum die Kirchenordnung ein Compromiß zwischen verschiedenen Systemen und entgegengesetzten Behörden sei, verhandeln. Angesichts unsrer Kirche, wie sie in Wirklichkeit ist, stellt sich eine naturwüchsige Kirchenverfassung, näher besehen, als ein Unding heraus. Eine naturwüchsige Kirchenverfassung wäre offenbar eine solche, die aus einer Glaubensgemeinschaft durch den Gemeinwillen ihrer Glieder ohne Zuthun irgend welcher anderer Factoren als diejenige Ordnung sich bildete, die das dem Wesen der Glaubensgemeinschaft entsprechende Organ wäre. Eine solche Kirchenverfassung setzt also voraus, daß die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen existirte. Da dies bekanntlich nicht der Fall ist, so kann auch die Forderung einer naturwüchsigen Kirchenverfassung vernünftigerweise nicht gestellt werden. Oder was würde das Resultat sein, wenn man eine solche bei dem factischen Zustande unserer Kirche sich wollte bilden lassen? Vor Allem müßte die Kirche vollständig freigegeben, die Trennung der Kirche vom Staate müßte zuerst vollzogen, die bisherigen kirchlichen Behörden müßten abgeschafft und die kirchliche Ge-

nossenschaft müßte rein auf sich selbst gestellt werden. Dann hätte die Menge der äußerlich zur Kirche Gehörigen, ohne die Leitung und Aufsicht irgend welcher Behörden, über die Beschaffung kirchlicher Organe zu berathen und zu beschließen. Die Einzelgemeinden hätten zuerst ihre Vertretungen zu wählen, sich dann zu weiteren und weiteren Kreisen mit weiteren Vertretungen zusammenzuschließen, welche dann über Lehre, Cultus u. s. w. Beschlüsse zu fassen hätten. Was käme da wohl heraus? Ein nicht geringer Theil würde der Sache den Rücken kehren und sich allem kirchlichen Einflusse entziehen; Andere, die ohne Urtheil aus Gewohnheit sich zur Kirche halten, würden die Beute kirchlicher Agitatoren werden, und das Ganze würde sich allerdings naturwüchsig ausnehmen; es wäre aber keine naturwüchsige Ordnung, sondern eine naturwüchsige Unordnung; die Kirche als Volkskirche würde bald zerfallen, und die verderblichen Früchte im Leben des Volkes würden nicht ausbleiben.

Man muß in diesen Dingen von richtigen Begriffen ausgehen, und das können nur die sein, welche der Wirklichkeit entnommen sind. Legt man nun aber den Begriff der Kirche als äußerer Religionsgenossenschaft und den des Staates als Culturstaates zu Grunde, so kann man unmöglich zu der Forderung kommen, daß der Staat die Kirche sich völlig selbst überlasse, daß alle bisherigen kirchlichen Behörden nun auf einmal abgeschafft werden und daß die Kirchengemeinschaft lediglich auf sich selbst gestellt werde, um aus sich heraus sich eine neue Verfassung zu geben. Vielmehr hat sich im Laufe der Zeit die Nothwendigkeit, die Laien zur Mitwirkung bei der Besorgung der kirchlichen Angelegenheiten herbeizuziehen, herausgestellt, so führt dies eben zu einem Compromiß, zur Vereinigung zweier Principien: das eine ist die Kirchenregierung von oben und das andere ist das Gemeindeprincip.

Denselben Compromiß finden wir auch in der badischen Kirchenverfassung, wiewohl in dieser dem Gemeindeprincip etwas mehr Raum gegeben ist als in der preußischen Kirchenordnung. Es ist freilich im Beginne der gegenwärtigen kirchlichen Aera in Baden das Gemeindeprincip im Verein mit der Trennung der Kirche vom Staate als eine neue Grundlage proclamirt worden, welche das ganze Verfassungsgebäude tragen soll. Aber erstens war diese Grundlage nicht neu, denn schon in der früheren Kirchenordnung war das Laienelement von der Mitthätigkeit bei den kirchlichen Geschäften nicht ausgeschlossen. Das Neue, was durch die gegenwärtige Kirchenverfassung erreicht worden ist, besteht lediglich darin, daß die kirchliche Thätigkeit der Laien erweitert wurde. Dies ist aber zweitens nicht in dem Grade geschehen, daß das Gemeindeprincip als die Grundlage der ganzen Verfassung betrachtet werden kann. Wie die Trennung der Kirche vom Staate nicht völlig durchgeführt wurde, so wurden auch die Consequenzen des reinen Gemeindeprincips nicht gezogen. Es wurde der landesherrliche Summepiscopat beibehalten und der Oberkirchenrath als das Organ der landesherrlichen Kirchenregierung. Auch hier also haben wir die Vereinigung der beiden Principien: auf der einen Seite die Kirchenregierung von oben, auf der anderen Seite das Gemeindeprincip.

Dies führt uns unmittelbar zu dem zweiten Punkte, den wir in unsrer Besprechung hervorheben müssen. Man macht der Kirchengemeinde- und Synodalordnung den Vorwurf, daß in ihr das gemeindliche Element hinter dem pastoralen zu sehr zurücktrete. So spricht sich die Frankfurter Presse vom 16. September 1873 dahin aus: „Der königliche Erlaß, womit der neuen evangelischen Kirchengemeinde- und Synodalordnung die allerhöchste Sanction ertheilt worden ist, hat sehr richtig

die Bedeutung derselben gekennzeichnet, wenn er ausspricht, daß dadurch den in der Kirche vorhandenen Kräften Gelegenheit gegeben werden solle, „im Dienste des kirchlichen Lebens mehr als bisher selbstthätig sich zu betheiligen“. Es ist die Gelegenheit zur Betheiligung am Ehrendienst in der Kirche dadurch erweitert; zu irgend welcher selbständigen Entscheidung der Gemeinde, welche doch die alleinige und eigentliche Trägerin der evangelischen Kirche der Reformation sein soll, ist der Weg nicht geöffnet. Nach wie vor bleibt das geistliche Amt der Mittelpunkt aller kirchlichen Ordnung, und das ist eben die Gefahr der neuen Gesetzgebung, die nicht genug gewürdigt werden kann. Das geistliche Amt zum Träger der kirchlichen Organisation in Preußen machen, heißt diesen Augenblick die Tendenzen zur Herrschaft in derselben bringen, welche die letzten 30 Jahre in diesem Amte genährt und groß gezogen sind. Dies übersehen zu haben, ist der ungeheure Fehler der Falk-Herrmann'schen Entwürfe.“

Stellen wir einmal diejenigen Paragraphen zusammen, auf welche sich dieser Vorwurf gründen kann.

§ 3. Der Gemeinde-Kirchenrath besteht: 1. aus dem Pfarrer (Pastor, Prediger) der Gemeinde oder dessen Stellvertreter im Pfarramt; 2. aus mehreren Aeltesten, welche, soweit ihre Ernennung nicht dem Patron zusteht (§ 6), durch die Gemeinde gewählt werden.

§ 4. Sind mehrere Pfarrgeistliche in der Gemeinde fest angestellt, so gehören sie sämmtlich dem Gemeinde-Kirchenrathe als Mitglieder an.

§ 8. Den Vorsitz im Gemeinde-Kirchenrathe führt der Pfarrer. Bei Erledigung des Pfarramtes oder dauernder Verhinderung des Pfarrers geht das Recht des Vorsitzenden auf den Superintendenten über, welcher sich in dessen Ausübung von einem

Mitgliede des Gemeinde=Kirchenrathes oder einem benachbarten Pfarrer vertreten lassen kann. In Fällen vorübergehender Verhinderung führt den stellvertretenden Vorsitz ein Aeltester, welcher vom Gemeinde=Kirchenrathe aus seiner Mitte auf drei Jahre nach dem Eintritt der neuen Aeltesten gewählt wird. Sind mehrere Geistliche in einer Gemeinde fest angestellt, so kommt der Vorstand dem ersten, oder, wo keine Unterordnung unter ihnen stattfindet, dem der Ordination nach ältesten zu.

§ 13. Der Gemeinde=Kirchenrath hat den Beruf, in Unterstützung der pfarramtlichen Thätigkeit nach bestem Vermögen zum religiösen und sittlichen Aufbau der Gemeinde zu helfen, die christliche Gemeinde=Thätigkeiten zu fördern und die Kirchengemeinde in ihren inneren und äußeren Angelegenheiten zu vertreten.

§ 14. Der Pfarrer bleibt in seinen geistlichen Amtsthätigkeiten der Lehre, Seelsorge, Verwaltung der Sacramente von dem Gemeinde=Kirchenrathe unabhängig.

§ 50. Die Kreissynode besteht aus: 1. dem Diöcesan=Superintendenten als Vorsitzenden; 2. sämmtlichen innerhalb des Kirchenkreises im Pfarramte definitiv oder vikarisch verwaltenden Geistlichen; 3. je einem weltlichen Mitgliede, welches von dem Gemeinde=Kirchenrathe jeder Gemeinde, bei verbundenen Gemeinden der Gesammtparochie, aus seiner Mitte oder aus den Mitgliedern der Gemeindevertretung, welche die Qualification zum Aeltesten haben, oder aus der Zahl der früheren Aeltesten auf drei Jahre gewählt wird. Gemeinden mit mehreren Pfarrgeistlichen sind befugt, ebensoviel weltliche Mitglieder zur Kreissynode abzuordnen, als Geistliche für sie daran Theil nehmen.

§ 59. Die Provinzialsynode wird zusammengesetzt aus: 1. den von den Kreissynoden oder Synodalverbänden der

Provinz zu wählenden Abgeordneten, geistlichen und weltlichen in gleicher Zahl; 2. den nach § 62 von den größten Kreissynoden besonders abzuordnenden Mitgliedern; 3. einem von der evangelisch-theologischen Facultät der Provinzialuniversität zu wählenden Mitgliede dieser Facultät; 4. aus landesherrlich zu ernennenden Mitgliedern, deren Zahl den sechsten Theil der nach Nr. 1 zu wählenden Abgeordneten nicht übersteigen soll.

Ueberblickt man diese Bestimmungen, so wird man unbefangener Weise nicht zu der Behauptung kommen können, daß dem pastoralen Element ein ungehöriges Uebergewicht gegeben sei. Worin soll denn die übertriebene Prävalenz der Geistlichen eigentlich liegen? Im Gemeinde-Kirchenrathe sitzen 4 bis 12 Aelteste neben meist nur Einem Geistlichen. Die Kreissynode besteht aus ebenso vielen weltlichen als geistlichen Mitgliedern. In gleicher Weise ist die Provinzialsynode zusammengesetzt. In letzterer freilich kann durch die landesherrlichen Ernennungen die Zahl der geistlichen Mitglieder stärker werden als die der weltlichen; es ist aber ebenso die entgegengesetzte Möglichkeit vorhanden. So reducirt sich das Ueberwiegen des geistlichen Elementes darauf, daß der Geistliche im Gemeinde-Kirchenrathe und in größeren Gemeinden auch in der weiteren Gemeindevertretung den Vorsitz führt, daß der Superintendent Präses der Kreissynode ist, wogegen aber der Präses der Provinzialsynode aus allen Mitgliedern derselben gewählt wird, und auf die Bestimmung, daß der Gemeinde-Kirchenrath die pfarramtliche Thätigkeit zum religiösen und sittlichen Aufbau der Gemeinde zu unterstützen hat.

Nun frage ich einfach: Wer soll denn außer dem Pfarrer in der kirchlichen Gemeindevertretung den Vorsitz führen, wer soll die Besorgung der kirchlichen Geschäfte leiten, wenn nicht der

Pfarrer? Dieser hat sich die kirchliche Thätigkeit zum Lebensberufe gewählt, hat zur Ausübung dieses Berufes die nöthigen Studien gemacht; die übrigen Mitglieder der Gemeindevertretung haben ihre anderen Berufsarten, und die kirchliche Thätigkeit kann sie nur in geringerem Maaße in Anspruch nehmen. Die weitaus größte Zahl der Gemeinden sind Landgemeinden, deren Vertreter größtentheils zur Leitung der kirchlichen Geschäfte nicht einmal das nöthige Geschick haben. An solche trivialen Wahrheiten muß noch erinnert werden! Ist es vielleicht nicht in der Ordnung, daß derjenige, dem das Amt der Predigt, des religiösen Unterrichts, der Seelsorge anvertraut ist, für das kirchliche Leben am meisten Einfluß hat? Der Fehler ist vielmehr häufig nur der, daß sein Einfluß bei der Rohheit und Gleichgültigkeit vieler Gemeindeglieder und selbst solcher, welche zur Gemeindevertretung gehören, nicht weit und tief genug geht. Will man das geistliche Amt um seine hervorragende Bedeutung bringen, so hebe man es lieber ganz auf, schaffe das theologische Studium ab und überlasse es unsern „vom christlichen Geist durchdrungenen Gemeinden", für Gottesdienst, Seelsorge, religiöse Unterweisung der Jugend selbst zu sorgen. Dann wird der „naturwüchsige" Zustand herbeigeführt werden, von dem der Protestantenverein schwindelt. Will man dies nicht und kann man es nicht, so höre man auch auf, von der Durchführung des Gemeindeprincips in's Blaue hinein zu reden! So lange das geistliche Amt besteht, wird und muß es der Mittelpunkt der kirchlichen Ordnung und Thätigkeit sein. Wie äußerst gescheidt aber ist es, über die wirklich Bedenken erregende Abnahme der Zahl der Theologen zu lamentiren und doch dem geistlichen Stande ein Stück Unabhängigkeit nach dem andern nehmen und seinen Einfluß auf ein Minimum herabdrücken zu wollen! Glaubt man denn damit zum Studium der

Theologie anlocken zu können? Es wäre wirklich an der Zeit, über den Grund der Unbeliebtheit des geistlichen Berufes nachzudenken.

Am meisten Mißfallen hat die Anordnung erregt, daß auf den Synoden die Anzahl der geistlichen Mitglieder ebenso groß sein soll als die der weltlichen. In welcher Corporation, wird gesagt, sichert man den Beamten die Hälfte der Stimmen? Dieser Einwand hat nun allerdings etwas Bestechliches. Er verliert aber alles Gewicht, sobald man mit der Parallele zwischen den politischen und kirchlichen Körperschaften Ernst macht und die Frage umkehrt: in welcher Corporation ist es den Beamten verwehrt, die Hälfte der Sitze einzunehmen; in welcher Corporation reducirt man gesetzlich die Zahl der Beamten auf höchstens ein Drittheil, wie vom Protestantenverein für die Synoden verlangt wird? In den Ständekammern sind die meisten Abgeordneten Beamte und von den Nichtbeamten sind wieder ein nicht unbeträchtlicher Theil, die Advocaten, juristische Fachmänner. Diese sind nun freilich gewählt; aber sie wurden eben gewählt, weil sie vermöge ihrer wissenschaftlichen Ausbildung und ihrer öffentlichen Stellung sich als Mitglieder der Volksvertretungen am meisten eignen. Will man nun auf beiden Seiten, für die kirchlichen Repräsentationen wie für die politischen, gleiche Behandlung, so darf auch für die ersteren die Zahl der Beamten nicht auf ein gewisses geringeres Maaß beschränkt, sondern sie muß der freien Wahl anheim gestellt werden. Ist es aber den Wählern völlig freigestellt, ob sie Geistliche oder Weltliche abordnen wollen, so wird die Folge ohne Zweifel die sein, daß die Zahl der Geistlichen noch mehr als die Hälfte der Synodalmitglieder betragen wird. Die Wähler werden dann größtentheils ihre Stimmen Fachmännern d. h. Geistlichen zuwenden. Es ist dies jedoch nicht eine bloße Ver-

muthung von mir, die übrigens nahe genug liegt; ich kann dafür sogar einen factischen Beweis anführen. Unter den weltlichen Mitgliedern der badischen Generalsynode befinden sich nämlich immer einige Theologen, die als weltliche Abgeordnete gewählt werden können, weil sie zur Zeit kein geistliches Amt bekleiden; der Grund ihrer Wahl ist aber kein anderer als der, daß sie Fachmänner sind. Will man nun aber diese unabweisliche Consequenz der einmal beliebten Parallele zwischen den kirchlichen und den politischen Vertretungen nicht ziehen, so erfordert es die Billigkeit, daß man den Geistlichen als den Fachmännern, die von Berufswegen an der Kirche am meisten interessirt sind, die Hälfte der Stimmen sichert.

Auch in Baden, wo das Gemeindeprincip als die Grundlage der Kirchenverfassung erklärt ist, ist, weil es praktisch einmal nicht anders geht, das geistliche Amt der Mittelpunkt der kirchlichen Ordnung geblieben. Nicht anders als nach der preußischen Kirchenordnung führt auch bei uns der Pfarrer den Vorsitz im Kirchen-Gemeinderath und in der Kirchen-Gemeindeversammlung, sowie der Decan in der Diöcesansynode. Die Verhandlungen der letzteren zeigen jedes Jahr von Neuem, daß trotz der Gleichheit der Zahl der weltlichen Mitglieder mit der der geistlichen das Laienelement sich sehr wenig bethätigt. Die Haltung der meisten weltlichen Abgeordneten ist eine passive, und in der Regel ist der weltliche Abgeordnete froh, wenn er an seinem Geistlichen für die Abgabe seiner Stimme seinen Rath und Beistand hat.

Es ist darum völlig correct, wenn die Kirchen-Gemeinde- und Synodalordnung die Aufgabe des Gemeinde-Kirchenrathes dahin bestimmt, daß er „in Unterstützung der pfarramtlichen Thätigkeit nach bestem Vermögen zum religiösen und sittlichen Aufbau zu helfen“ habe. Mehr kann ihm nicht übertragen, mehr

nicht von ihm gefordert werden, und gut steht es da, wo derselbe dieser Aufgabe wirklich nachkommt.

Daß die Gemeinden aus ihrer passiven Stellung zur kirchlichen Mitthätigkeit gebracht werden sollen, das bezeichnet einen ganz gesunden Zug unsrer Zeit, und es wird dies, wenn es nicht in idealistischer und überstürzter Weise, sondern mit vorsichtiger Würdigung der Verhältnisse und Personen geschieht, der Kirche Nutzen bringen. Man wird sich auch trotz alles Sträubens der Forderung der Betheiligung der Laien an der Besorgung der kirchlichen Angelegenheiten auf die Dauer nirgends entziehen können. Was dagegen eingewendet wird, kann keinen Stand halten. Es ist nicht der mindeste Grund vorhanden, die kirchliche Thätigkeit lediglich auf das geistliche Amt zu beschränken, und die Theologen haben von jeher Einseitigkeit und Engherzigkeit genug an den Tag gelegt, daß es allerdings geboten ist, ihnen im Laienelemente ein Gegengewicht zu geben. Die Kirche kann nur gewinnen, wenn ihre verschiedenen Kräfte zur Thätigkeit herangezogen werden. Was besonders die Lutheraner mit ihrem Pochen auf das Amt dagegen einwenden, ist nicht im mindesten stichhaltig, und sie könnten aus dem neuen Testamente, wenn sie ohne Brille darin lesen würden, sich selbst widerlegen. Mit was Anderem wollen sie ihren Amtsbegriff begründen als mit den Lehren und Einrichtungen der apostolischen Kirche? Was finden wir aber in dieser? Wir finden in der Verfassung der apostolischen Kirche einen, wenn auch nicht ausschließlichen, demokratischen Charakter. Ueberall werden von den Aposteln die Gemeinden zur Mitwirkung bei der Besorgung der kirchlichen Angelegenheiten beigezogen. So geschah es bei der Einsetzung der ersten Diaconen. Als das neue Amt sich als nothwendig herausgestellt hatte, beriefen die Apostel die ganze Gemeinde und forderten sie zur Wahl auf.

Der Vorschlag wurde von dieser acceptirt, die Gemeinde wählte die geeignet scheinenden Männer und präsentirte sie den Aposteln (Apostelgesch. 6, 1—6). Nach Apostelgeschichte 14, 23 ließen Paulus und Barnabas für die Gemeinden auf dem Wege des Abstimmens Presbyter wählen. Und so kann man durch die ganze Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe die kirchliche Thätigkeit der Gemeinden verfolgen. Aber rein demokratisch war die kirchliche Einrichtung jener Zeit nicht. Den Gemeinden steht der auf unmittelbarer göttlicher Einsetzung ruhende Apostolat gegenüber. Die Apostel haben ihre Stellung nicht von der Kirche, sondern von unmittelbarer göttlicher Berufung (Gal. 1, 1).

Wir haben also auch in der apostolischen Kirche zwei Elemente, die sich ergänzen: der Apostolat und die Gemeinde. Mit gleichem Recht und mit gleichem Unrecht berufen sich darum sowohl die Lutheraner als die modernen Liberalen auf die Verfassung der Urkirche. Mit Unrecht wehren sich jene gegen die Presbyterial- und Synodalordnung; mit Unrecht wollen diese die Kirche in völlige Abhängigkeit von den Gemeinden bringen, indem sie als alleinige, Alles tragende Grundlage der Kirchenverfassung das Gemeindeprincip aufstellen.

Die Organisation der apostolischen Kirche ist aber durchaus nicht für alle Zukunft maßgebend. Ihre Einrichtungen wollen keine absoluten Regeln für alle Zeiten sein. Es ist der Kirche überlassen, sich jederzeit die den Verhältnissen entsprechende Organisation zu geben.

Die Kirche, wie wir sie jetzt haben, ist ganz anderer Art als zu der Apostelzeit. Damals bedingte der christliche Glaube und sein freies Bekenntniß den Eintritt in die christliche Gemeinschaft; die Gemeindeglieder wurden insgesammt als Heilige bezeichnet; die Kirche war die Gemeinschaft der Gläubigen, und

wenn sich in ihr auch unreine Glieder fanden, so waren dies Ausnahmen.

Unsere Kirchen sind unter der Oberaufsicht des Staates stehende Landeskirchen. Ihre Glieder werden in der frühesten Jugend in sie aufgenommen, gleichsam in sie hinein geboren; in ihnen stehen nebeneinander mündige und unmündige Glieder. Eben darum muß die Kirche heutiger Zeit als Erziehungsanstalt zum Christenthum und vermöge des Zusammenhanges zwischen Religion und Sittlichkeit als allgemeine sittliche Bildungsanstalt für das Volk betrachtet werden.

Soll die Kirche diese ihre pädagogische Aufgabe erfüllen können, so bedarf sie in erster Linie solcher Diener, welche dadurch, daß sie sich lediglich dem geistlichen Berufe widmen, in der größere Massen umfassenden Kirche die gehörige Wirksamkeit üben können, die weiter die zur gründlichen Kenntniß des Christenthums und seiner Geschichte nöthige gelehrte Bildung besitzen, die ferner um der Wirksamkeit auf die Gebildeten willen auf der Höhe der allgemeinen Bildung der Zeit stehen, die endlich in wissenschaftlich durchgebildeter Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen Religion deren Gegensätze mit Erfolg zu bekämpfen im Stande sind. Sie bedarf also eines eigentlichen geistlichen Amtes, dessen Träger von Berufswegen sich mit der Leitung und Besorgung der kirchlichen Angelegenheiten befassen. Diese sollten jedoch die eben angegebene wissenschaftliche und religiös-sittliche Qualität haben. Keineswegs aber eignen sich zu diesem Amte diejenigen, die, nachdem sie durch Auswendiglernen des Hutterus redivivus und einiger anderer Compendien, etwa auch noch des Grundrisses der Geschichte der Philosophie von Schwegler, den Anforderungen des Examens genügt haben, sich sofort entweder als orthodoxe Ritter oder als liberale Helden in das Parteigehetze begeben und durch Agitiren

und Intriguiren die Volksgunst und eine gute Pfründe zu erlangen suchen.

Wenn aber auch in erster Linie ein besonderes kirchliches Amt erfordert wird, so sollen doch alle sonst noch in der Kirche vorhandenen Kräfte zur kirchlichen Mitthätigkeit herbeigezogen werden, damit durch vereintes Zusammenwirken der möglichst weit- und tiefgehende christliche Einfluß auf das Volk in allen seinen Schichten geübt werde, und je eifriger und in je reicherem Maße sich dieselben bethätigen, desto willkommener müssen sie sein. Ihre Thätigkeit wird und muß sich aber der Natur der Sache nach auf die Mitthätigkeit beschränken. So ist es denn unsern Verhältnissen völlig entsprechend, wenn der Allerhöchste Erlaß vom 10. September 1873 die neue Kirchenordnung mit der Bestimmung verkündigt: „Indem Ich durch diese Ordnung den in der Kirche vorhandenen Kräften Gelegenheit gebe, am Dienste des kirchlichen Lebens mehr als bisher sich selbstthätig zu betheiligen, hoffe Ich zu Gott, daß Er in Seiner Barmherzigkeit Seinen Segen zu der neuen Einrichtung geben werde."

Will man mehr erreichen, will man durch Aufstellung des Gemeindeprincips als einziger Verfassungsgrundlage unsere Gemeinden zu den Trägern der ganzen kirchlichen Ordnung machen, so bewegt man sich im Reiche der Illusion. Das hat sich in Baden gezeigt, obwohl man kluger Weise nicht soweit gegangen ist, als es das Princip gefordert hätte. Mit welchen Hoffnungen hat man sich bezüglich unsrer Kirchenverfassung getragen! Man hat die Erweckung eines ganz neuen kirchlichen Lebens erwartet. Und wie hat man sich getäuscht! Wie steht es mit dem Kirchenbesuch? In den Landorten hat er nicht bedeutend, in manchen auch gar nicht abgenommen. In den Städten aber, deren entfremdete Glieder man durch die neue Ordnung für die Kirche wieder gewinnen wollte,

hat er in erschreckendem Grade abgenommen. Nach dem oberkirchenräthlichen Bescheide auf die Diöcesansynoden des Jahres 1872 macht die Synode der Stadtdiöcese Karlsruhe das Bekenntniß: „Bedauerliche Abnahme des Kirchenbesuches, fortschreitend je mehr großstädtisches Wesen hervortritt. Besonders halten sich mit wenigen Ausnahmen die Arbeiter in den Fabriken von der Kirche fern.“ Weiter heißt es: „Von der Stadt Durlach wird gesagt: Die männlichen Gemeindeglieder, besonders Gewerbtreibende, Fabrikarbeiter, Maurer sind in der Kirche sehr sparsam vertreten. Von Mannheim, Heidelberg wird berichtet, der Kirchenbesuch sei sehr schwach, aus den gebildeten Ständen kämen fast nur noch die Frauen, aber auch unter denen nimmt der Kirchenbesuch ab.“ In Heidelberg gehen nur 6,7 % zur Kirche und in Pforzheim nur 5,7 %, wobei bemerkt werden muß, daß darunter die schulpflichtigen Kinder, welche die Kirche besuchen *müssen*, mit inbegriffen sind. Auch der oberkirchenräthliche Bescheid auf die Diöcesansynoden des Jahres 1873 constatirt abermals, daß im Ganzen die Zahl der Kirchenbesucher gegen 1872 heruntergegangen ist. Was hat man sich von den kirchlichen Wahlen versprochen, welch' rege Theilnahme am kirchlichen Leben erwartete man, indem man den Gemeindegliedern ohne Berücksichtigung kirchlicher Qualität ihr ausgedehntes Wahlrecht gab, und wie wenig wird dieses Recht nun geschätzt! Nach dem Bescheide auf die Diöcesansynoden des Jahres 1871 wird die Betheiligung an den Wahlen fortschreitend schwächer. In der Stadt Karlsruhe betrug die Zahl der Wähler zur Kirchengemeindeversammlung 1861 40 %, 1865 27 %, 1868 17 %, 1871 9 %. Ganz eclatant tritt die Illusion darin hervor, daß bei der Einführung der Civilehe die Erwartung gehegt wurde, „der gesunde Sinn des evangelischen Volkes“ werde von selbst die kirchliche Trauung als allgemeine Volks-

sitte festhalten. Es wurde aber bald die Erfahrung gemacht, daß die kirchliche Trauung in nicht wenigen Fällen nicht begehrt wird. Der Bescheid auf die Diöcesansynoden des Jahres 1870 sagt: „Anders (als bei Taufe und Confirmation) steht es zu unsrer Ueberraschung und Betrübniß mit der kirchlichen Trauung. Diese ist nicht so ganz durchweg und überall Volkssitte geblieben. Vielmehr hat sich gegen dieselbe hin und wieder — allerdings nur zerstreut — eine Gleichgültigkeit gezeigt, welche nicht unbeachtet bleiben darf. Voran steht in diesem Verhalten die Stadt Mannheim. Es sind von 77 ungemischt evangelischen Paaren nur 46 kirchlich und von 143 gemischten Paaren nur 39 in der evangelischen Gemeinde kirchlich getraut worden. Diejenigen, welche die kirchliche Trauung umgingen, gehören fast ausnahmslos der Arbeiterklasse an. Es droht demnach in Mannheim allerdings ein Zustand, bei welchem man, wenn er sich festsetzt, nicht mehr wird sagen können, daß es allgemeine Volkssitte sei, den Ehestand mit dem kirchlichen Segen zu beginnen.“ Im nächsten Bescheide heißt es: „In diesem Jahre wird von Mannheim berichtet, daß im Jahre 1871 vom 1. Januar bis 28. Oktober von 95 ungemischt evangelischen Paaren nur 65 kirchliche Trauung nachgesucht und erhalten haben, von 163 gemischten Paaren aber 59 evangelisch-kirchlich getraut worden sind. In Pforzheim wurde vom 1. Februar 1870 bis 31. August 1871 bei 244 bürgerlichen Eheschließungen von 98 Paaren die kirchliche Trauung nicht nachgesucht; also sind nur gegen 60% aller Ehepaare kirchlich getraut.“ Der Bescheid auf die Synoden des Jahres 1872 giebt über diese Sache genaue Notizen aus dem ganzen Lande. Darnach kommt die Umgehung der kirchlichen Trauung nicht nur in größeren Städten, sondern selbst auf dem Lande vor, und das Gesammtresultat ist, daß der zehnte Theil aller Paare ohne die kirchliche Ein-

segnung geblieben ist. Auch über bedeutende Abnahme der Sonntagsfeier und über Rückschritte im sittlichen Leben wird Klage geführt.

Ich bin weit entfernt, unsern kirchlichen Einrichtungen die Schuld aller diesen Erscheinungen zuzuschreiben. Sie sollen nur als Beweis dafür angeführt sein, daß die Voraussetzung christlich-selbständiger Gemeinden, welche die alleinige Grundlage einer freien Kirchenverfassung sein sollen, eine irrige ist, und daß äußere kirchliche Formen nimmermehr kirchliches Leben zu erzeugen im Stande sind.

Daß man das geistliche Amt zurück- und die Gemeinde vordrängen will, das ruht auch im tiefsten Grunde nur auf dem Parteiinteresse, wie dies in den oben angeführten Sätzen der Neuen Frankfurter Presse ganz deutlich ausgesprochen ist. Die Partei des Protestantenvereins fürchtet, wenn das geistliche Amt der Mittelpunkt der kirchlichen Ordnung bleibt, bei der dermaligen Richtung des größten Theiles der evangelischen Geistlichkeit das Uebergewicht der Orthodoxie. Man sollte jedoch von denen, die in den wichtigen Kirchenfragen der Gegenwart das Wort ergreifen, erwarten dürfen, daß es ihnen in erster Linie um das *kirchliche* Interesse zu thun ist. Bei der wirklichen Beschaffenheit unserer Gemeinden ist aber mit Sicherheit zu erwarten, daß, wenn der Einfluß des geistlichen Amtes verringert und den Gemeinden ihre volle Selbstregierung gegeben wird, das kirchliche und sittliche Leben großen Schaden leiden wird. Und was ist denn besser: das christliche Leben gedeiht unter der Herrschaft der Orthodoxie oder es wird geschädigt unter der Herrschaft des Liberalismus?

Es wird nun freilich behauptet, der Indifferentismus, an dem unsere Kirche leidet, sei die Schuld der Orthodoxie; wenn die freie Auffassung des Christenthums Raum gewinne, so

würden die der Kirche jetzt entfremdeten Glieder ihr wieder zugeführt werden. Darin ist aber nur ein kleines Körnlein Wahrheit. Es gibt allerdings Leute, welche von der streng-kirchlichen Predigt nicht befriedigt und nicht angezogen werden, ohne daß sie deshalb mit dem Christenthum selbst zerfallen wären, welche also in einer freiern Verkündigung der evangelischen Wahrheit ihre religiöse Nahrung finden würden. Die orthodoxe Engherzigkeit und die hierarchischen Tendenzen haben allerdings der Kirche geschadet. Das ist eine Thatsache, die nicht umzustoßen ist. Es ist aber nicht außer Acht zu lassen, daß der Indifferentismus vielfach nicht gegen eine beschränkte Auffassung des Christenthums, sondern gegen dieses selbst und gegen die Religion überhaupt gekehrt ist, und daß er viel tiefere Wurzeln hat, als die meinen, welche alles Heil von einer freien Kirchenverfassung erwarten. Die tiefste und stärkste ist die materialistische Richtung unsrer Zeit, gegen welche man mit Verfassungen gar wenig ausrichten kann.

Auch hier muß ich wieder auf die Erfahrungen hinweisen, die in Baden gemacht worden sind. Bekanntlich ist die kirchliche Gleichgültigkeit und Negation von jeher in den Städten am stärksten vertreten. In Folge der bei uns bestehenden Pfarrwahl und durch die Agitationen des Protestantenvereins sind nun in den letzten Jahren die Pfarrstellen in den Städten fast ausnahmlos mit liberalen und ultraliberalen Geistlichen besetzt worden. Ist dadurch etwas besser gemacht worden? Im Gegentheil: wie statistisch nachgewiesen ist, liegt das kirchliche Interesse am allermeisten in den Städten darnieder, und nirgends sind die Kirchen leerer als hier.

Ein weiterer angegriffener Punkt ist die Forderung kirchlicher Qualitäten. Es ist darüber Folgendes bestimmt:

§ 34. Die Mitglieder des Gemeinde-Kirchenrathes und der

Gemeindevertretung werden von den wahlberechtigten Gemeindegliedern gewählt. Wahlberechtigt sind alle männlichen, selbständigen, über 24 Jahre alten Mitglieder der Gemeinde, oder wo mehrere Gemeinden am Orte sind, an diesem Orte wohnen, zu den kirchlichen Gemeindelasten nach Maßgabe der dazu bestehenden Verpflichtung beitragen und sich zum Eintritt in die wahlberechtigte Gemeinde ordnungsmäßig nach Maßgabe der darüber zu erlassenden Instruction angemeldet haben.

§ 35. Wählbar in die Gemeindevertretung sind alle Wahlberechtigten, sofern sie nicht durch beharrliche Fernhaltung vom öffentlichen Gottesdienste und von der Theilnahme an den Sacramenten ihre kirchliche Gemeinschaft zu bethätigen aufgehört haben. Wählbar in den Gemeinde-Kirchenrath sind alle zum Eintritt in die Gemeindevertretung befähigten Personen, welche das dreißigste Lebensjahr vollendet haben.

Daß ich diesen Festsetzungen vollständig beipflichte, wird nach den bisherigen Ausführungen zu erwarten sein. Wer anstatt idealistisch obenhin zu reden, unsre Gemeinden auf das ansieht, was sie wirklich sind, der muß zu den Forderungen der §§ 34 und 35 nothwendig kommen. Zum religiösen und sittlichen Aufbau der Gemeinden können nur wirklich religiöse Elemente mitwirken. Das ist etwas Selbstverständliches. Die bürgerliche Rechtschaffenheit kann doch unmöglich zur Ausübung kirchlicher Thätigkeit berechtigen. Wo hat man denn, wenn nur diese gefordert wird, irgend eine Bürgschaft, daß das kirchliche Interesse wirklich gefördert wird? Vielmehr liegt es in der Natur der Sache, daß wie zum bürgerlichen Wahlrechte bürgerliche Tüchtigkeit verlangt wird, so zum kirchlichen kirchliche. Darüber sollte gar nicht gestritten werden. Oder was will man dagegen vorbringen? Wenn gesagt wird, die Forderung kirchlicher Qualität sei eine unvollziehbare, indem die äußere Kirch-

lichkeit noch keine Garantie sei für eine wirklich kirchliche Gesinnung, so ist doch wohl zu beachten, daß man denselben Einwand auch gegen die Aufstellung bürgerlicher Rechtschaffenheit als Bedingung des Wahlrechtes für bürgerliche Aemter geltend machen kann. Nach andern als äußeren Kriterien kann man eben weder im bürgerlichen noch im kirchlichen Leben urtheilen. Eine absolute Sicherheit hat man damit freilich nicht. Dies gilt aber im politischen Gebiete nicht minder als im kirchlichen. Ist auch die Gefahr des Irrthums vorhanden, so wird das Urtheil doch in der Regel nicht trügen, und jene Gefahr ist noch lange nicht so schlimm als auf der andern Seite die Gewißheit, daß, wenn zur Theilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten auf kirchliche Eigenschaften gar nicht gesehen wird, religionsfeindliche Menschen aus irgend welchen Absichten sich eindrängen und gar, unterstützt durch Stellung, Vermögen u. s. w. auf die wenig urtheilsfähige Menge den überwiegenden Einfluß gewinnen. Der Horror, den man davor hat, das Wahlrecht und die Wählbarkeit an kirchliche Qualität zu knüpfen, ruht auch in der Regel nur auf dem Parteiinteresse. Der Protestantenverein weiß wohl, daß im Kampfe der Parteien die unkirchlichen Elemente auf seiner Seite stehen.

Welche Bedingungen ergeben sich aber natürlicher als die in den angezogenen Paragraphen aufgestellten? Wer vom öffentlichen Gottesdienste und von der Theilnahme an den Sacramenten beharrlich sich fern hält, wer zu der Bestreitung der kirchlichen Lasten nicht beiträgt, der zeigt doch deutlich genug, daß er keine kirchliche Gesinnung hat. Und was soll denn Ungehöriges darin liegen, daß der Wahlberechtigte sich anzumelden hat? Wer dazu zu stolz oder zu bequem ist, gibt deutlich genug zu erkennen, daß ihm die Kirche gleichgültig ist. Gerade diese Bestimmung ist besonders zu begrüßen, da sie vorzüglich geeig-

net ist, unkirchliche Elemente und außerkirchliche Interessen von vornherein fern zu halten. Die aufgestellten, ganz allgemeinen Forderungen sind auch der Art, daß liberale Kirchenmänner, denen es wirklich um die Kirche zu thun ist, damit völlig einverstanden sein können. Es ist ja nichts verlangt, wodurch die Befürchtung einer Herrschaft der orthodoxen Partei begründet wäre, kein bestimmtes Bekenntniß, sondern nur die Bethätigung eines kirchlichen Interesses im allerallgemeinsten Sinne, und auf dieser Forderung sollten auch die Liberalen bestehen, wenn sie die Kirche nicht zu Grunde richten wollen. Es war von Anfang an für diese gar kein solider Grund vorhanden, gegen diese Paragraphen sich zu beschweren, und gerade so gut als sie sich nach der in der Instruction vom 31. Oktober gegebenen Erläuterung beruhigt erklärten, hätten sie von Anfang an zufrieden sein können, denn diese Erläuterung sagt nichts, als was in den Paragraphen selbst schon implicite enthalten ist. Die seither vorgenommenen Wahlen haben in der That auch gezeigt, das man liberalerseits keinen Grund hatte, über die Aufnahme dieser Paragraphen zu klagen.

Die Festsetzungen der badischen Kirchenverfassung sind freilich viel laxer. Kirchliche Qualitäten werden hier nicht verlangt. Ausgeschlossen vom aktiven Wahlrechte sind außer denjenigen, die in einem die Selbständigkeit aufhebenden Abhängigkeitsverhältnisse stehen, nur die Verbrecher und die, welche wegen Religionsverachtung oder unehrbarem Lebenswandel öffentliches Aergerniß gegeben haben. Auch zum Eintritt in den Kirchen-Gemeinderath wird keinerlei Bethätigung kirchlicher Gesinnung verlangt. Wählbar sind alle stimmberechtigten Mitglieder der Gemeinde, welche das 30. Lebensjahr vollendet haben. Dabei heißt es wohl: die Wähler haben ihr Augenmerk auf Männer von gutem Ruf, bewährtem christlichem Sinn,

kirchlicher Einsicht und Erfahrung zu richten, ohne daß aber die Wählbarkeit von diesen Eigenschaften abhängig gemacht wäre. Auf diese Bestimmungen weist nun die protestantische Kirchenzeitung als auf viel sachgemäßere hin und versichert dabei, „daß die von den Männern des Kirchentages kleinmüthig geträumten Gefahren in keiner Weise hervorgetreten“ seien. Dagegen ist es eine nicht abzuleugnende Thatsache, daß durch die zu laxen Bestimmungen Mißstände hervorgerufen worden sind. Nicht selten wird mit gänzlicher Nichtachtung des Wunsches, daß die Wähler auf Männer von bewährtem kirchlichem Sinne ihr Augenmerk zu richten haben, von denselben nur auf Stand, Vermögen, bürgerliche Stellung u. s. w. gesehen. Es gibt Gemeinden, wo Männer von bewährtem christlichem Sinne geflissentlich von den kirchlichen Collegien ferngehalten werden. Häufig geben bei den Wahlen politische Rücksichten den Ausschlag. Was leisten dann solche Gemeindevertreter? Der Geistliche hat höchstens bei der Behandlung ökonomischer Angelegenheiten an ihnen eine Unterstützung; zur Hebung des religiösen und sittlichen Lebens dagegen leisten sie nichts. Und was soll es helfen, wenn die Oberkirchenbehörde in den Visitationsbescheiden an die Kirchen-Gemeinderäthe und Kirchen-Gemeindeversammlungen die Ermahnung richtet, dafür zu sorgen, daß die Christenlehrpflichtigen die Christenlehre fleißiger besuchen und daß, um als gutes Beispiel auf die Jugend zu wirken, auch Erwachsene an diesem Gottesdienste Theil nehmen, und es fällt das ganze Jahr hindurch keinem Mitgliede der Gemeindevertretung ein, den Nachmittagsgottesdienst zu besuchen, oder sie gehören gar zu denen, deren Knaben während der Christenlehre im Wirthshause sitzen dürfen! Es ist überhaupt kein Grund vorhanden, auf die badische Kirchenverfassung als auf ein Muster hinzuweisen, und anstatt zu verlangen, daß die preußische

Kirchenordnung nach dieser corrigirt werde, wäre zu wünschen, daß die badische Kirchenverfassung durch Aufnahme von Bestimmungen der preußischen modificirt werde.

Endlich wird es der neuen Kirchenordnung verübelt, daß sie nicht den Gemeinden ohne Weiteres das Recht der Wahl des Pfarrers verleiht. Der § 32, welcher von der Verleihung der Pfarrämter handelt, bestimmt darüber Folgendes: Die bestehenden Vorschriften über die Verleihung der Pfarrämter und die der Gesammtheit der Gemeinde dabei gebührende Mitwirkung, desgleichen über das Einspruchsrecht der Gemeinden bleiben bis auf Weiteres, insbesondere bis zur landesgesetzlichen Ausführung des § 17 der Verfassungsurkunde, mit folgenden Maßgaben in Geltung. Diejenigen Rechte der Wahl oder der Theilnahme an der Wahl des Pfarrers, welche bisher kirchengemeindlichen Wahlcollegien zugestanden haben, werden an deren Stelle von dem Gemeinde-Kirchenrathe in Gemeinschaft mit der Gemeindevertretung geübt. Pfarrstellen, welche bisher auf Grund des fiskalischen Patronats, specieller Statuten oder aus andern Gründen der freien kirchenregimentlichen Verleihung unterlegen haben, werden dergestalt besetzt, daß die Kirchenbehörden in dem einen Erledigungsfalle m i t, in dem andern o h n e Concurrenz einer Gemeindewahl den Pfarrer beruft. Die Wahl erfolgt durch den Gemeinde-Kirchenrath in Gemeinschaft mit der Gemeindevertretung.

Durch diese Anordnung, daß in den Gemeinden, welche bisher das Wahlrecht nicht besaßen, abwechselungsweise das eine Mal die Kirchenregierung unmittelbar den Pfarrer zu ernennen, das andere Mal die Gemeinde durch Wahl mitzuwirken hat, soll vielleicht nur vorläufig ein Versuch gemacht werden, ob sich die Pfarrwahl zur allgemeinen Einführung eigne oder nicht. Soll aber diese alternirende Besetzungsweise der Pfarreien zur blei-

benden Einrichtung bestimmt sein, so entspricht dieselbe jedenfalls den Principien der Verfassung und den praktischen Bedürfnissen weit besser als die Pfarrwahl, wie sie in der evangelischen Kirche Badens besteht. Hier hat die Oberkirchenbehörde nur das Recht, aus den Bewerbern eine Anzahl (früher 3, jetzt 6) Candidaten der Gemeinde vorzuschlagen; diese hat das Recht der Wahl. Dieses Institut hat sich jedoch bei uns nicht bewährt. Ich will von den unwürdigen Agitationen, in welche sich manche Geistliche, um ihre Wahl durchzusetzen, einlassen und welche recht geeignet sind, das Ansehen des geistlichen Standes herabzusetzen und seine Wirksamkeit abzuschwächen, gar nicht reden, sondern nur davon, daß die bedauerliche Abnahme der Zahl der Theologen in Baden zum nicht geringen Theile in der Pfarrwahl begründet ist. Es läßt sich nicht anders erwarten, als daß Jünglinge, deren Neigung sie zum Studium der Theologie führen würde, sich sehr besinnen werden, ob sie einen Lebensberuf wählen wollen, der sie vielleicht Zeit ihres Lebens in eine nicht entsprechende Situation bannt. Wie schlimm steht es, wenn ein Pfarrer aus Gesundheitsrücksichten seinen Wohnort wechseln soll! Die Oberkirchenbehörde kann ihm nicht dazu verhelfen; gewählt wird er schwerlich, da es bald bekannt wird: es ist ein kranker Mann; so bleibt ihm nichts übrig, als bald in den Ruhestand zu treten, für welchen er gewiß den geistlichen Beruf nicht ergriffen hat. Ist die Stellung eines Pfarrers in seiner Gemeinde verdorben, was bei der Beschaffenheit eines großen Theiles unsrer Gemeindeglieder auch ohne sein Verschulden eintreten kann, so ist wieder keine Hülfe da. Er wird gerade darum, weil er mit seiner Gemeinde auf keinem guten Fuße steht, anderwärts nicht gewählt werden. Er muß bleiben; seine Wirksamkeit aber ist dahin, während ein Anderer vielleicht mit Segen in dieser Gemeinde arbeiten könnte. Es liegt in der Individualität manches Geist-

lichen, daß sein Wirken im Anfang ein bedeutenderes ist, während bei Jahrzehnte langem Verbleiben auf Einem Posten die Früchte seiner Thätigkeit immer schwächer werden. Auf einer andern Stelle könnte er von Neuem erweckend wirken; er ist aber an seine Stelle gebunden, und in Agitationen sich einzulassen, ist nicht Jedermanns Sache; es sind gewiß nicht die Schlechtesten, welche diese Mittel verschmähen. Das sind doch gewiß schwer wiegende Bedenken, die sicherlich manchen jungen Mann vom Studium der Theologie abhalten und manche Eltern veranlassen, einem Sohne, der Neigung zu diesem Fache hat, von der Ergreifung des geistlichen Berufes abzurathen.

Die Anerkenntniß, daß die in Baden bestehende Besetzungsweise der Pfarreien ungeeignet ist, gewinnt nach und nach auch bei uns Anhänger unter Solchen, die früher ganz für dieselbe eingenommen waren. Man lernt einsehen, daß, wenn die Kirche bestehen soll, sie auch Pfarrer braucht und daß, wenn man Pfarrer haben will, man ihnen auch eine gesicherte Lebensstellung geben muß. Die Pfarrwahl einfach abzuschaffen, dazu kann man sich aber nicht entschließen. Daher haben schon Manche auf die in der preußischen Kirchengemeinde- und Synodalordnung festgesetzte Art der Verleihung der Pfarreien als auf den geeignetsten Ausweg hingewiesen. Und allerdings kann es gar nicht unentschieden sein, daß der alternirenden Besetzungsweise der Vorzug gebührt. Sie ist erstens zweckmäßiger, weil sie dem geistlichen Stande mehr Rücksicht zuwendet. Sie entspricht aber auch beiden Principien besser als unser Wahlmodus, wornach die Gemeinde aus einer von der Oberkirchenbehörde getroffenen Auswahl aus den Bewerbern einen zu wählen hat. Hat die Gemeinde aus der g a n z e n Zahl der Bewerber zu wählen, dann hat sie wirklich eine f r e i e Wahl, und auf der andern Seite ist der Oberkirchenbehörde ein wirkliches Recht der Ernennung ge-

währt, während bei unserm Modus beiden Factoren die Hände gebunden sind.

Besser wäre es freilich gewesen, man hätte die Sache vorher bedacht und diese Pfarrwahl nicht eingeführt, deren fatale Folgen für jedes nüchterne Denken vorauszusehen waren. Und am allerbesten wäre es, wenn man überhaupt die kirchlichen Angelegenheiten, statt nach Rücksichten der Partei oder des persönlichen Interesses oder nach aschgrauer Theorie, mit offenem Blick auf die wirklichen Interessen der Kirche behandeln würde.